بناء المفاهيم

دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

الجزء ١



أ. د. إبراهيم البيومي غانم

أ. د. أسامة محمد القفاش

أ. د. السيد عمر

أ. د. صلاح إسماعيل عبد الحق

أ. د. نصر محمد عارف

أ. هشام أحمد جعفر

إشراف

أ. د. علي جمعة محمد

أ. د. سيف الدين عبد الفتاح

تقديم

أ. د. طه جابر العلواني

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بناء المفاهيم

دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

الجزء الأول

أ.د. إبراهيم البيومي غانم — أ.د. صلاح إسماعيل عبد الحق

أ.د. أسامة محمد القفاش — أ.د. نصر محمد عارف

أ.د. السيد عمر — أ. هشام أحمد جعفر

إشراف

أ.د. علي جمعة محمد — أ.د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

تقديم

أ.د. طه جابر العلواني

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس محتويات الجزء الأول

* * *

تقديم

أ.د.طه جابر العلواني [1]

قضية « أسلمة المعرفة » تستهدف أول ما تستهدف إعادة تشكيل العقل المسلم ، وبدايات الطريق الشاق لإعادة تشكيل العقل المسلم تتمثل بإعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي ، ولتتبين الأهمية الخاصة لهذا العمل المعرفي الخطير وضرورته لا بد من الوعي على المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها ، وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكرية ونواحي القوة والضعف ، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبر عنه المفهوم ؛ ذلك لأن « المفهوم » يمثِّل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية وأحيانًا نتائج خبرات وتجارب العمل فيه في النسق المعرفي الذي يعود إليه وينتمي إلى بنائه الفكري .

ولذلك فإن تحليل المفاهيم الأساسية لأي فرع أو حقل معرفي يعتبر المدخل الأول لتفكيك ذلك الفرع أو الحقل بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته ، ومعرفة مبادئه ومداخله ، فالمفاهيم ليست ألفاظًا كسائر الألفاظ ، وما هي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتُفسر بمرادفاتها ، أو بما يقرب في المعنى إليها ، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرًا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة ، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها ، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية ، وكذلك فإن من العسير جدًّا أن يلم بمعاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسمٍ أو حدٍّ على الطريقة الأرسطية . كما أن أنواع الدلالات الثلاثة منطقيًّا : المطابقة ،

(١) رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي – فيرجينيا .

والتضمن ، والالتزام ، لا تستطيع أي منها أن تحيط بدلالة المفهوم كما تحيط بدلالات الألفاظ الأخرى .

وإذا كان المفهوم مغايرًا للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية ، وإن كان اسمًا من حيث الإعراب فإنه مغاير للمصطلح كذلك ، فالمصطلح بمثابة الاسم : يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات ، لا ينازعون فيما اصطلحوا عليه حيث لا مشاحة في الاصطلاح . أما « المفهوم » فهو شيء آخر يختلف عن الأسم ، ويختلف عن المصطلح . إنه أشبه بوعاءٍ معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحي أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادته (ويغلب أن يكون تقريبيًا) وصيرورته وتطوره الدلالي ، وما قد يعترضه أثناء صيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية ؛ ولذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ وستظل كذلك حتى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله .

وأول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي مفاهيمها ، وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي مفاهيمها كذلك ، وأهم الأمراض التي تعتري المفاهيم الميوعة ثم الغموض ، فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة في مفاهيمها ؛ فقد تستعير اسمًا أو مصطلحًا من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه ؛ لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادفٍ مساوٍ أو بديل أو مترجم .

وقد تتناسى الأمة خصوصيّاتها المعرفيّة وتخلط بين ما هو مشترك إنساني ؛ كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات وما هو من الخصوصيات الملّية ، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصياتها الملية والشرعيّة والمنهاجيّة المتعلقة بها . فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباك فتتعدد الكلمات التي تستعمل للتعبير عن مضامين ومعانٍ واحدة في ظاهر الأمر ، وما هي بواحدة في الحقيقة والواقع .

وقد يُعبَّر عن معانٍ متعددة ومختلطة بألفاظ واحدة فيقع الإجمال والإبهام وتتأثر بذلك سائر العمليّات المعرفية ونظم الخطاب ، خاصة تلك التي تكون الوسيلة الأساسية فيها الحوار حيث ينقطع التواصل بين المتحاورين . ويفقد الحوار الفكري مبررات وجوده ، وتُهدَر فاعلية عقول أبناء الأمة وتفقد فصائلها - على مختلف المستويات - إمكانات الفهم المتبادل ، والحوار المشترك وبناء قواعد التراكم المعرفي ، وقدرات التقويم والنقد

والتصحيح فضلًا عن التحليل والتفكيك والتركيب ، وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى ، فاقد المضمون ، وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها ، وتضطر الأمة إلى التركيز على العالم الحسي ، عالم الأشخاص والأشياء ، فيهبط مستواها العقلي والنفسي وتضطرب شخصيتها ؛ وأكثر ما يحدث ذلك في فترات المقاربات والمقارنات بين ثقافات الأمم الغالبة والأمم المغلوبة ؛ ولذلك علَّم اللَّه - تعالى - آدمَ الأسماء كلها تعليمًا ليساعده في مهمة الخلافة العمرانية ولم يدعه إلى نفسه واجتهاده في سائر المفاهيم الأساسية التي تتوقف عليها مهمة الاستخلاف ، ومنها الألوهية والعبودية والزوجية والأبوة والبنوة والأخوة وغيرها من المفاهيم التي تمثل حجر الزاوية في بناء النواة الاجتماعية التي تتوقف الخلافة عليها ، فإنه لو تُرك وشأنه ليصوغ هذه المفاهيم لاضطرب فيها ، ألا ترى كيف زيَّف الإنسان الغربي « المتحضِّر » مفهوم « العائلة » اليوم ليضمِّنه الدلالة على امرأتين شاذتين سحاقيتين اتفقتا على العيش المشترك في منزل واحد . وكذلك اعتُبر متسعًا لرجلين شاذين يفعلان فعل قوم لوط يطلقان على اتفاقهما على السقوط في حمأة الشذوذ والعيش المشترك معًا في ردغة ذلك الخبال أسرة وعائلة أيضًا ، وكذلك وسَّعوه ليشمل الزاني والزانية اللذين يتفقان على ذلك الفعل الفاحش .

وكما علَّم آدم الأسماء علَّم إبراهيم والرسل من بعده المفاهيم الأساسية ليعلِّموها الناس ، ومنها « النبوَّة » و « الرسالة » و « التوحيد » و « الشرك » و « العمل الصالح » وغيرها .

كما علَّم موسى وعيسى ومحمدًا - عليهم الصلاة والسلام - جملة من المفاهيم الأخرى حتى تكاملت المفاهيم الأساسية الضرورية على يد خاتم النبيين ﷺ ، والمتتبع لآيات الكتاب الكريم وأحاديث رسول اللَّه ﷺ يستطيع أن يتبيَّن أهمية المفاهيم ، ومنهاجية بنائها والمداخل المنهاجية لذلك . ومن الأهمية بمكان أن ندرك لماذا يُنزل اللَّه - تعالى - قرآنًا يُتعبَّد بتلاوته ليحذِّر الناس من استعمال لفظ محتمل لأكثر من معنى في خطابهم لرسول اللَّه ﷺ ، ويأمرهم باستعمال لفظ آخر ليس فيه احتمال قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة : ١٠٤] . كما أَكْثَرَ القرآنُ العظيم من التحذير مما وقعت فيه الأمم السابقة من تحريف الكلم عن مواضعه ، ولَيِّ ألسنتهم بالكتاب وغير ذلك من آفات الخطاب والتلاعب بالمفاهيم .

ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكريَّة في تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التي اخترقت ساحتنا الفكريَّة ؛ مثل مفاهيم « الجوهر » و « العرض » و « الهيولى »

و « العلة » و « الجوهر الفرد » وغيرها في عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول فلم يحم الأمّة من الوقوع في حالة الاضطراب الفكري ، بل العقيدي أنها كانت سيدة العالم ، وذات الدولة الأولى فيه .

كما أنَّ أزمتنا المعاصرة التي لا نزال نئنُّ تحت وطأتها ، يعتبر واحدًا من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها ، الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبي وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوروبي بأنواعها المختلفة ، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الإسلامية لينصرف إلى الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع ، وإقامة الكيانات المتصارعة ، والمعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة ، والتراث والحداثة والتقليد والتجديد إلى آخر المنظومة الثنائية التنابذية ، وهكذا شغل العقل المسلم عن البناء المعرفي المنبثق من نموذجه المعرفي ومنهجية المعرفية ، فلم يحقق من كل جهوده تلك تراكمًا معرفيًا ، بل تراجعًا أدى به إلى الوقوع في حالة استلاب شبه تام ليتحول إلى إحدى قطع الحديد الدائرة في المجال المغناطيسي الغربي فاقدًا الإحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته وشهادته ووسطيته . وبدأت المفاهيم السائدة تتحول إلى أداة للتضليل والتشتت والتشرذم ، بدلًا من أن تكون أداة معرفة وبيان وإيضاح وجلاء للغموض . كما تحولت المفاهيم السائدة في ظل ذلك التداخل والتشابك العجيب ، الذي حدث في الساحة المعرفية العربية بالذات بين الوافد الدخيل والموروث المترسب ، من وسيلة تعبير عن الذات والهويَّة إلى وسيلة للانفكاك عن الهويَّة دون حصول على بديل لها ، وتذبذب في الانتماء واختلاط في الانتساب .

وحين تكرَّست الاختلافات في داخل الأمة وتحول الناس إلى معسكرات متحاربة صارت المفاهيم الوافدة - بحد ذاتها - هدفًا ومقصدًا لبعض الفصائل يستحق أن يفرض على الفصائل الأخرى ، ولو بالقوة ، ومع أنه كان هناك وعي لا بأس به بأن هذه المفاهيم تستبطن في ثناياها أهداف ومقاصد الثقافات المجلوبة وتستتبعها إلا أنه كان هناك إصرارٌ بنفس القدر على فرضها على الساحة الفكرية العربية حتى لو أدت إلى مسخ وتشويه أهداف ومقاصد هذه الأمة . وعوملت الأمة على أنها طفل مريض جاهل من مصلحته أن يُجبر على تناول الدواء المُرّ حسب زعمهم . وانخدعت « جماهير النخبة » ببريق الألفاظ ، وغفلت عن كون هذه الألفاظ تعبيرًا عن مفاهيم ومضامين لا يمكن استيرادها ، وأن البناء الثقافي والعمراني الحضاري على مستوى الأمة لا يركب تركيبًا ولا تقليد فيه ، فإما أن يوجد في الأمة العقل المبدع المجتهد أو تظل أبد الدهر بين الحفر .

وربما كان من أسباب انخداع « جماهير النخبة » وإقبالها على استيراد المفاهيم ومحاولة فرضها ما لاحظته لعناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنت أنه يمكن أن يشكِّل دافعًا إيجابيًا في إيقاظ الأمة وتحريكها ولكن ها نحن بعد ما يقرب من قرنين من هذه المحاولات ما زدنا إلا تراجعًا ، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمة لا يمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسية ، بل لا بد من تنامي وعيها تناميًا ذاتيًا ، وإطلاق طاقاتها ، وتفجير الكامن من قدراتها ، وعلاج أوجه القصور المختلفة في فكرها وإزالة العوائق كلها من أمامها لتتحرك الأمة - بمجموعها - ويتحرك إنسانها بمجموعه وبكل طاقاته لتحقيق الأهداف والمقاصد القائمة على نموذجه ومنهجيته ، والمنسجمة مع ثقافته وفلسفة وجوده وبنيانه العقلي والنفسي وقاعدته الاعتقادية ومنطلقاته الفكرية ، أما أن تستورد له المفاهيم وتجلب له الأيديولوجيات ، ويعمل على إعادة تشكيله بالقوة عقليًا ونفسيًا ليستجيب لهذه الوافدات فإن ذلك يؤدي إلى تفتيت المجتمعات وتحويلها إلى أجزاء متصارعة ؛ وذلك ما حدث على المستوى العربي والإسلامي . ولنتبين مصداقية هذا ، لنلاحظ مفهوم « الدين » - على سبيل المثال - وما حدث له بعد عملية غزو المفاهيم المجلوبة :

إن أمتنا قد ارتبط وجودها بالدين الإسلامي بالذات فقد مثَّل الإسلام لهذه الأمة جوهر حضارتها ، ومنبع ثقافتها ، ومحدد وجهتها ، وموجه مسيرتها نحو غاياتها وأهدافها وصار بالنسبة للمسلم دينًا وبالنسبة للعربي غير المسلم تراثًا وثقافة وتقاليد . إلا أن المفاهيم التي شاع تداولها - بعد سيادة النموذج المعرفي العلماني - وجرى استنباتها في البيئة العربية جعلت من الدين متغيرًا تابعًا للمفاهيم الفكرية المجلوبة تارةً ، وجزءًا من المكون القومي تارة ثانية ، وعقبة في طريق التقدم تارةً ثالثة ، ومانعًا من التطور تارةً أخرى . وهو - في الوقت نفسه - لدى جماهير الأمة جوهر وجودها .

وبذلك وضع العقل العربي المسلم بين خيارين : خيار الحفاظ على دينه وذلك يعني - لدى ذلك الاتجاه - استمرار التخلف والركود والجمود !! أو تجاوزه أو تعديله أو تكييفه بحيث يتوافق مع الثقافة المجلوبة التي تمثل المفاهيم السائدة . وعلى الرغم من المحاولات الجادة التي بذلت قديمًا وحديثًا للوصول إلى حالة « التجديد الإسلامي » في إطار النسق المعرفي الإسلامي ذاته إلا أن بيئة « الملأ والنخبة والأطر الثقافية والإعلامية » كانت ترفض بإصرار إعطاء أية فرص من هذا النوع ، وتصر على السير في اتجاه الاستبدال المفاهيمي والتغيير الفكري والتقليد للآخر ومتابعته على سائر المستويات ولم تَشْتَثْنِ من

ذلك حتى مفهوم « الدين » نفسه الذي فُرِّغ من مضامينه الإسلامية ليشحن ويملأ بكل المعاني والدلالات النابعة من التجربة الأوروبية مع المسيحية النصرانية لا على المستوى الكلِّي « الدين » فقط بل على مستوى شبكة المفاهيم الفرعية الدائرة حوله ؛ مثل : « الوحي » و « النبوة » و « الدنيا » و « الآخرة » و « العبادة » وغيرها كذلك .

وإدراكًا منَّا لخطورة هذه القضية المعرفية ومحوريتها في إحداث أية نقلة نوعية في العقل المسلم فقد أولاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عناية خاصة وبدأ منذ سنوات بتشكيل فريق بحث بالقاهرة للعمل في مشروع علمي لتتبع المفاهيم الأساسية في فكرنا الإسلامي ، ومعرفة ما أصابها وما اعتراها وكيفية القيام بعملية تأصيلها وإعادة النقاء والصفاء إليها . وكُلِّفَ الفريق – في الوقت نفسه – بتتبع المفاهيم السائدة في بيئتنا الفكرية المعاصرة ، وبناء ما يمكن اعتباره سيرة ذاتية كاملة لكل مفهوم تبين نشأته ، وكيفية بنائه ، وتاريخ دخوله إلى مجالنا الفكري وكيفية ذلك وما هي آثار ونتائج تداوله سلبًا وإيجابًا وما هو السبيل لتأصيله أو استبداله إذا كان لا بد من الاستبدال ، وكيف يتم ذلك وقد استمر العمل في هذا المشروع منذ (١٩٨٨م) حتى نهاية (١٩٩٥م) وانقسم إلى محورين أساسيين :

أولها : يركز على الأبعاد النظرية والفلسفية الكامنة خلف عملية بناء المفاهيم وتفكيكها .

ثانيها : تطبيقي يتناول نماذج متعددة من المفاهيم ويقوم بإعادة بنائها بعد تفكيكها وقد أثمر المشروع في نهايته مجلدين يمثلان خطوة أساسية في فهم المفاهيم وتحليلها وتفكيكها وإعادة بنائها على أسس معرفية مؤصلة في النسق المعرفي الإسلامي .

ولعل هذا العمل يمثل نموذجًا به يُقتدى ومنه يتم الانطلاق لتوسيع دائرة البحث في المفاهيم حتى تشمل مجمل المفاهيم الأساسية والفرعية السائدة في بيئتنا الثقافية والفكرية .

والمعهد إذ يقدم هذا العمل لباحثي الأمة وعلمائها يبتغي من وراء ذلك أن تنطلق الجهود في هذا المجال المهم حتى تحقق فيه تمام الكفاية من خلال إعادة تنقية عالم المفاهيم المتداول في حياتنا الفكرية ليمثل ذلك بداية سليمة لتحقيق « الأسلمة » في العلوم والمعارف والثقافات .

نسأل اللّٰه أن ينفع بهذا العمل الباحثين وأن يوفقهم لفهمه ونقده والانطلاق منه وتجاوزه بعد ذلك .

مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات

أ . د . علي جمعة محمد

أولًا : تحديد المشكلة وتصورها :

١ - لقد اطلعنا على دين الإسلام المنقول إلينا عبر العصور عن النبي محمد ﷺ ، من مصادره الكتاب والسنة ، واطلعنا أيضًا على فهم المسلمين فيما اتفقوا عليه لهذا الدين ، وفهمنا من ذلك صورة معينة مرضية ، ثم رأينا أن هناك تحولًا شديدًا عن ذلك الدين بهذا المفهوم الموروث والذي ارتضيناه وهذا التحول شاع في حياتنا الثقافية وبين جمهور المثقفين ، ورأينا تصورًا آخر ودعوى أخرى لنيل السعادة في الدنيا ، والتمكن في الأرض ، وكلما اطلعنا على دين اللّٰه وجدناه بالمعنى الموروث أقرب إلى الواقع وأشد ثباتًا لتحقيق سعادة الدارين الدنيا والآخرة .

٢ - فالإسلام عقيدة ينبثق عنها نظام ، والعقيدة إدراك جازم ثابت ، والعقيدة الصحيحة مطابقة للواقع عن دليل وبرهان ، وترى العقيدة الإسلامية أن هذا الكون مخلوق للّٰه تعالى ، وأن اللّٰه قد أرسل الرسل وأنزل الكتب عن طريق الوحي لإرشاد العباد لما خلقهم له ، وأنه سبحانه قد خلق الخلق لأمرين :

أ - لعبادته .　　　　　　ب - وعمارة الأرض .

وأنزل لهم شريعة يلتزمون بها ومنهاجًا يسيرون على هديه لتحقيق هذين الهدفين ،

وختم الرسالة بالنبي محمد بن عبد الله ﷺ ، (فالله يأمر وينهى والعبد يطيع ويلتزم) هذه هي صورة الكون ، والتي أخبر الله عن كل ما فيه أنه مسخر للإنسان ، فقال : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية : ١٣] .

٣ - أما صورة الإنسان : فهو مخلوق له جسد وله نفس وهناك صلة بينهما ، ووضع الإسلام للإنسان ما يناسب تركيبه الجسدي من أنواع المآكل والمشارب والبيئات والعلاقات ، فحرم عليه ما يذهب العقل من خمر أو مخدر وما هو خبيث ، قال تعالى : ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف : ١٥٧] ، وقال رسول الله ﷺ : « **من لا يشكر الناس لا يشكر الله** » ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٠] ، وقال رسول الله ﷺ :

« **من لا يرحم لا يُرحم** » .

« **إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملًا أن يتقنه** » .

« **أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل** » .

٤ - ويرى الإسلام بمفهومه الموروث أن الإنسان ذو فطرة خيرة وأن الشر أمر طارئ عليه ، فهو يولد سويًّا في نفسيته كما خُلق سويًّا معتدلًا في جسده .

قال تعالى : ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين : ٤] ، وقال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم : ٣٠] ، قال ابن كثير في تفسيره : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴾ [الشمس : ٧] ، أي خلقها سوية مستقيمة على الفطرة ويصف ابن القيم الإنسان في تفسيره (ص ٣٧٤) قال : (قلبه مضيء يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله ولكن لا مادة له من نفسه فجاءت مادة الوحي فباشرت قلبه وخالطت بشاشته فازداد نورًا بالوحي على نوره الذي فطره الله تعالى عليه ، فاجتمع له نور الوحي إلى نور الفطرة ، نور على نور ، فيكاد ينطق بالحق وإن لم يسمع فيه أثرًا ، ثم يسمع مطابقًا لما شهدت به فطرته فيكون نورًا على نور) .

٥ - والخير الذي فطر عليه الإنسان هو :

أ - السلامة من العيوب .

ب - الاعتراف بعبودية الإنسان لخالق واحد .

جـ - أصول القيم الأخلاقية فهو يعرف أن الشكر خير محمود ، وأن الجحود شرٌّ مذموم .

د – أصول المعرفة العقلية : يعلم أن الأثر يدل على المؤثر وأن الكل أكبر من الجزء وأن التناقض باطل .

هـ – أصول القيم الجمالية : كحب الجمال والنظافة والنظام والخير والقوة ... إلخ .

و – الغرائز والحاجات التي تدفع الإنسان إلى حفظ النفس والنوع بالأكل والشرب والسكن واللباس والتزاوج .

ز – القدرة على العمل والتفكير والإبداع والاختيار .

٦ – فمعنى الفطرة : أن اللّه صاغ الإنسان وكوّنه وركّبه بحيث لا يصلح له إلا الخير ، وأن اللّه جعل معرفة ذلك مركوزة في نفس الإنسان لا يحتاج إلى من يعلمه ذلك من خارجه وإن كان العلم الخارجي يزيده قوة .

ومع ذلك فالإنسان له إرادة يستطيع أن يسير في طريق الخير أو الشر إن شاء فيسعد أو يشقى .

٧ – وطبقًا لهذه الصورة للإنسان في هذا الكون ، ولأهدافه المطلوب تحقيقها (العبادة والعمران) فإن تعليم الإنسان ونقل المعرفة منه وإليه – وكما هو مفهوم من مصادر الشريعة وما عليه المحققون من علماء المسلمين – يجب أن يكون في إطار معرفي محدد ، مصادره الوحي والوجود .

٨ – أما الوحي فهو خطاب اللّه تعالى للبشر ، وهذا الخطاب مدلول عليه بالقرآن الكريم ، وهو كتاب اللّه المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف المتعبد بتلاوته وبسنة رسوله وهي ما صح عنه عن طريق الرواية بصحة الأسانيد ، وثقة الرواة الناقلين ، وبصحة معناه بحيث لا يتعارض مع غيره من أصول الشرع المنقولة المستقرة .

٩ – أما الوجود ففرّق العلماء والمفكرون بين الواقع وبين نفس الأمر فالواقع هو ما يدرك بالحواس البشرية ، والملاحظ أنه ثابت عبر الأزمان فما زال الماء سائلًا لطيفًا يسبب الري وتقبله الفطرة للطهارة والاستعمال ، وما زالت الشمس تُرى تسير في السماء من المشرق إلى المغرب ، وهكذا . ومن الملاحظ أن الوحي وهو يخاطب الجميع يخاطبهم طبقًا للواقع ، أي ما تدركه الحواس البشرية من غير واسطة بل يبني أحكامه على ذلك ولا يعارض ولا ينهى عن معرفة نفس الأمر .

أما نفس الأمر فهو مختلف وغير ثابت ، فالمقصود بنفس الأمر ما وراء الحواس البشرية ، أي الحياة المجهرية سواء الميكرسكوبية أو التليسكوبية ، فإن نقطة الماء تحت

الميكرسكوب ستظهر بما فيها من آلاف أو ملايين البكتريا بما تعافه النفس البشرية أن تقدم على شربه لو اطلع عليه عموم الناس . والقمر الذي تغنى بجماله وبهائه الشعراء سطح مخربش قبيح تحت نظر التليسكوب ، وهذه الصورة للماء والقمر ليست نهاية المطاف فإن ذرة الأيدروجين فيها نواة وإليكترون يسير حولها والنواة لها مكونات ، وهكذا فإن الحقيقة التي عند اللَّه في وجوده يكتشف الإنسان كل يوم منها بقدر لا يحيط بها فإن قلنا : إن نفس الأمر هو ما عند اللَّه فإن الطريق ما بين الواقع المشاهد المحسوس بالحواس البشرية وبين نفس الأمر سيمر الإنسان فيه من مرحلة إلى مرحلة ومن اطلاع إلى اطلاع ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف : ٧٦] .

١٠ - ومن هنا كان لا بد للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تكون أقرب إلى الواقع المعاش الذي يتعامل منه الإنسان لا مع ما أدركه من نفس الأمر ، وكان لا بد أن تكون معرفة الإنسان مقيدة بالوحي والوجود معًا ، فالوحي يرشد إلى خير نظام ؛ لأنه صادر من عليم بنفس الأمر دون أن يجعل نفس الأمر موضوعًا ينتظره المفكرون ، ولقد أخطأت الفلسفة الغربية حينما انهارت أمام نفس الأمر وتشككت في قدراتها في القرن التاسع عشر حتى لم يبق للحقائق معنى ولا ثبات ، فالحق أن الواقع حقيقة ثابتة وأن الطريق إلى معرفة نفس الأمر هو المتغير .

١١ - ولقد أخطأت فرق من المسلمين حينما تمسكوا بظاهر الوحي وأنكروا جهة الوجود وأنكروا نفس الأمر لمخالفته لظاهر الوحي بزعمهم كمن أنكروا دوران الأرض لنصوص تصرح بجريان الشمس ﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ﴾ [يس : ٣٨] .

كما أخطأ مِنَ المسلمين مَنْ أنكر الوحي أو تأوله أو شك فيه أو كفر به فارتد ، حينما أيَّد الوجود والسعي في طريق نفس الأمر عند التعارض الظاهري حيث لم يلتفت إلى الفرق بين الأمرين .

١٢ - واللغة الموروثة إنما وضعت لبيان الواقع لا لبيان نفس الأمر ، بل إن نفس الأمر قد لا تحتمله ألفاظ اللغة فيلجأ إلى الرمز ، أو إلى ألفاظ مولدة هي عبارة عن اختصارات لكلمات كثيرة .

١٣- والوضع : هو جعل اللفظ بإزاء المعنى ، والواضع والجاعل قد تكون اللغة أو الشرع أو أهل العرف العام أو أهل العرف الخاص .

١٤ - واختلف المفكرون المسلمون في نشأة اللغة وأصلها ، فذهب فريق إلى أنه

وضع إلهي ، وأن اللّه علّم آدم الأسماء كلها ، وفريق آخر إلى أنهم البشر ، وثالث إلى أن أصول الكلمات من اللّه والتفريع والاشتقاق قام به البشر بعد معرفة القانون الكلي ما كان على وزن فاعل في اللغة العربية يفيد من قام بالفعل ؛ كالضارب والشارب ، وتوقف فريق رابع لأن هذا المبحث لم يقم عليه دليل لا من الوحي ولا من التاريخ عندهم ، والأكثر على الرأي الأول ، ودليله : ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] ، وأن هناك ألفاظًا مثل لفظ الجلالة (اللّه) لا يمكن للبشر وضعه بإزاء معناه حيث إنه خارج عن الحس ، ويمكن وضع إله لما فطروا عليه من وجود إله للعالم ولكن كلمة (اللّه) غير كلمة (إله) فهي عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولم يتسم به غيره مما يدل على أن ذلك الوضع من خارج البشر إلى آخر أدلتهم .

١٥ - والشرع يأتي وينقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر يريده فيصبح للكلمة معنى في اللغة ومعنى في الشرع فالصلاة معناها العطف لغة . وجاء الشارع ليجعل معناها أفعالًا مخصوصة تبدأ بالتكبير وتنتهي بالتسليم لعبادة اللّه ، والعطف الذي هو معناها في اللغة يؤخذ منه معنى الثاني فسمي الفرس الثاني في السباق مصلى ، وأخذ منه معنى الدعاء ، فالصلاة في اللغة الدعاء ؛ لأن الداعي وهو طرف من الأطراف يدعو وينتظر الإجابة من الطرف الآخر .

١٦ - وأهل العرف العام قد يستقر عندهم معنى للكلمة هو أخص من معناها في اللغة وهذا يسميه أهل النحو العلم بالغلبة ، وهو أن يكون للفظ عموم بحسب الوضع اللغوي فيعرض له خصوص بحسب الاستعمال ، فكلمة عقبة أو مدينة تستعمل في اللغة لأي عائق في الطريق أو لأي تجمع سكني ، وغلب عند أهل العرف العام تسمية المكان الخصوصي بالبحر الأحمر عقبة أو عند إطلاق المدينة ينصرف الذهن إلى المدينة المنورة بالحجاز ، والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض ، وفي الاستعمال أصبحت للفرس والحمار خاصة .

وقد يستعمل أهل العرف العام والمقصود بهم عموم الناس في بلد معين لفظة لغوية في غير معناها أصلًا ، فيصبح إطلاقها في اصطلاح المخاطبين يعني ذلك المعنى ، لا المعنى المعجمي مثل كلمة « دبوس » وهي لغة (آلة من أدوات الحرب) التي شاع استعمالها في (المشبك) في العرف العام .

١٧ - ومن الملاحظ أن وضع العرف العام للألفاظ بإزاء المعاني إنما هو قليل محصور

من الكلمات ، وإلا لو كثر وزاد زيادة كبيرة لانقطع التفاهم بالكلية بين متعلم العربية وبين عموم الناس ، وهذا خلاف الواقع المشاهد على أن كثيرًا من صعوبة الفهم بينهما ترجع إلى استحداث معانٍ جديدة لألفاظ لها معانٍ أخرى في اللغة الأم .

١٨ - وأهل العرف الخاص هم الكاتبون والباحثون في العلوم المختلفة ، وأهل كل فن أو علم لهم وضع مستقل للألفاظ بإزاء المعاني ، وهو ما يسمى بالمصطلح ولا بد لهذا المصطلح :

أ - أن يكون شائعًا بين أهل الفن الواحد شيوعًا تامًّا .

ب - أن يكون مقبولًا داخل العلم .

ومن هنا قالوا : لا مشاحة في الاصطلاح ، يعني أن الألفاظ قوالب للمعاني ، والهدف منها نقل الأفكار من ذهن المتكلم أو الكاتب إلى ذهن السامع أو القارئ وما دام اللفظ المعين أيًّا كان موضوعًا بإزاء معنًى معين في فن معين ولا يستعمل إلا داخل هذا الفن فلا بأس باستعماله .

ثانيًا : المدخل النظري :

١ - يحسن للباحث في وضع مسألة المصطلحات بإزاء المفاهيم ، ومدى مطابقتها لإطارها المرجعي أن يلم بشيء من طريقة المواضعة وإنشاء المصطلح .

٢ - لقد وضع عضد الدين الإيجي رسالته في علم الوضع فكان بذلك أول من أفرد هذا المعنى بالتأليف حتى صار فرعًا من فروع علم اللغة ، والوضع هو : جعل اللفظ بإزاء المعنى .

٣ - وتقاسيم الوضع ثلاثة :

أ - من جهة نفس الوضع ينقسم إلى قسمين :

تحقيقي : وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بنفسه ، أي من غير علاقة ولا قرينة ، وهو ما يسمى بالحقيقة عند البلاغيين ، فالحقيقة عندهم هي استعمال اللفظ فيما وضع له أولًا في اصطلاح التخاطب ، فاستعمال كلمة (دين) في معناه الذي وضع له في الشرع وهو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات هذا الاستعمال حقيقة ؛ لأن وضعه لهذا المعنى تحقيقي .

تأويلي : وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى للدلالة عليه بواسطة العلاقة والقرينة ؛ مثل

المجاز حيث عرفوه بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولًا في اصطلاح التخاطب ، فاستعمال كلمة الدين في العبادات والشعائر فقط استعمال مجازي ؛ لأن وضعه لهذا المعنى تأويلي .

ب – من جهة اللفظ الموضوع ينقسم إلى :

مشخص : وهو ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظ بخصوصه ، فاللفظ شخصي سواء أكان المعنى كذلك كوضع (زيد) اسم لشخص معين ، أو كان المعنى كليًّا كوضع « إنسان » بإزاء الحيوان الناطق (فلا علاقة بين شخصية اللفظ وشخصية المعنى هنا ، فالتشخيص هو للفظ وليس للمعنى ؛ لأنه قد يكون كليًّا) .

نوعي : وهو ألا يكون اللفظ الموضوع ملاحظًا بخصوصه وعلى ذلك فهو يمثل قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كثيرة ؛ مثل كل لفظ على هيئة (فاعل) يدل في العربية على من قام بالفعل و (مفعول) يدل على من وقع عليه الفعل وهكذا فهو يشمل المجازات .

جـ – ومن جهة الوضع عند الواضع :

خاص : والموضوع له خاص أيضًا وهو وضع أعلام الأشخاص ؛ كزيد وعمرو ، أو أعلام الأجناس كأسامة علم على الأسد ، والوضع الخاص لموضوع خاص يتعقل الواضع موضوعًا له بخصوصه وشخصه ، ثم يضع بإزائه اللفظ .

والموضوع له قد يكون موجودًا فعلًا أو تقديرًا أو في الذهن فقط .

عام : والموضوع له عام أيضًا وهو أن يلاحظ الواضع معنًى كليًّا ، ثم يضع بإزائه لفظًا كوضع إنسان ورجل وقام وضرب بإزاء معانيها ، وكوضع لفظة العلم بإزاء كل إدراك جازم [١] .

٤ – اللفظ بالنسبة إلى مدلوله قد يكون كليًّا أو جزئيًّا ، فالكلي : ما لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، والجزئي : ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، والكلي إما أن يدل على حدث أو ذات أو مركب منهما أو ملحق بذلك .

– فما يدل على الحدث يسمى مصدرًا ؛ كالعدل والظلم .

---

(١) راجع في الوضع : رسالة في الوضع – علي محمد النجار ، مصر . دون تاريخ . خلاصة علم الوضع يوسف الدجوي ، مصر ، (١٩٢٠م) .

– وما يدل على الذات يسمى اسم جنس ؛ كالإنسان .

– والمركب منهما يسمى المشتق من الأسماء .

– وما يلحق به يسمى الفعل ، وهو مشتمل على حدث وزمان ونسبة بينهما مثل (ذهب) .

٥ – المشتق إما فعل أو غير الفعل ، وغير الفعل يدل على ذات وحدث ونسبة بينهما يقصد بها ربط ذلك الحدث بتلك الذات ، وأعني بالذات هنا ما يشمل المكان والزمان حتى يدخل اسم المكان واسم الزمان .

والواضع للمشتق بإزاء معناه يلاحظ مادته وهيئته ؛ أما المادة فهي عبارة عن الحروف بغض النظر عن ترتيبها أو حركاتها وسكناتها فهي كالمادة الخام ، وأما الهيئة فهي عبارة عن ذلك الترتيب وتلك الحركات والسكنات .

٦ – ثم إن الواضع قد يكون هو واضع اللغة فيقال معنى هذه اللفظة في اللغة كذا ، أي وضعها واضع اللغة بإزاء هذا المعنى ، وقد يكون الشرع فيقال معناها شرعًا كذا ، وقد يكون العرف إما العام فيقال عرفًا كذا أو عرف أهل فن أو علم أو حرفة أو مهنة معينة وهذا ما يدعى (الاصطلاح) فيقال في الاصطلاح (كذا) فلا بد من تحديد أهل ذلك الاصطلاح (١) .

٧ – ويمكن أن نعرف أي العلوم سواء أكان تجريبيًا أم اجتماعيًا عن طريق التكلم عن قواعده ، أو عن الملكة التي هي كيفية راسخة في النفس بها تدرك النفس الجزئيات في ذلك العلم ، عن طريقة الإدراك الذي هو حصول لصورة مسألة من مسائل العلم في الذهن ، ومن الملاحظ أن القواعد تصورها لا يحتاج إلى عالم ، أما الملكة والإدراك فيحتاج إلى عالم بالفن المعرف ، وهذا التنوع لا يمثل آراءً مختلفة بل يمثل اختيارات ممكنة .

وعلى ذلك فإن هناك فرقًا يمكن إدراكه بين العلم باعتباره قواعد وبين العالم المتخصص في هذا الفن أو ذاك ، ومصطلحات كل علم إنما يحددها المشتغلون فيه ، وهؤلاء المشتغلون قد تكون لهم مدارس مختلفة ومشارب متنوعة يختلف بموجبها معالجتهم لكل علم أو فن ، بل قد يختلفون في المصطلحات الأساسية أو في مسائل الفن أو مداخل العلم . والذي يجعلهم جميعًا من أهل علم أو فن معين وليس فنون متعددة بتعدد مشاربهم هو ما يسمى (بموضوع العلم) وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن

---

(١) راجع : عنقود الزواهر ، مولانا عبد الرحيم ، طبع مصر .

عوارضه الذاتية ، فموضوع علم الطب هو جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض ، وعلى ذلك تتكون مسائل الطب في صورة مفيدة فيها جسم الإنسان من ناحية الصحة أو المرض مبتدأ وما توصل إليه العلم وأهل الفن خبر ، فيقال جسم الإنسان يمرض بكذا إن حدث كذا ويصح من كذا إن أخذ كذا ... إلخ . وباتحاد موضوع العلم يطلق عليه اسمًا معينًا .

٨ - وشروط وضع المصطلح بإزاء المعنى في فن من فنون العلم يمكن تلخيصها فيما يلي :

أ - وجود ثمة علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي وإلا وصلنا إلى قضية الرمز ، والاصطلاح بالرمز أمر آخر غير الاصطلاح باللفظ ، ونحن هنا في بحثنا نعالج أمورًا حول الأخير وليس الأول . فهناك علاقة بين معنى مصطلح السلطة في معناها اللغوي ومعناها السياسي أو بين القياس في معناه اللغوي ومعناه الأصولي وهكذا .

ب - أن يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم ليصبح مقبولًا كمصطلح قبولًا عامًّا ، وقبل إقراره إنما هو اقتراح مصطلح .

جـ - أن يتعلق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه ، وإلا فإنه يكون مستعارًا من علم آخر ، وحينئذ فهو من المفاهيم الرحالة .

٩ - كذلك فيتعلق بتلك المسألة قولهم : لا مشاحة في الاصطلاح ، أي لا منازعة ؛ لأنه هناك فرق بين الخلاف اللفظي بين فريقين وهو الذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لقال به . فالمعنى واحد والخلاف راجع للفظ ، وعلى هذا لا يترتب على الخلاف اللفظي أثر ، وبين الخلاف المعنوي ، والذي لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لم يقل به فيترتب على ذلك الخلاف أثر . فالخلاف اللفظي يقال فيه إنه لا مشاحة في الاصطلاح .

وعلى هذا فينبغي أن يحصر استعمال المصطلح داخل العلم ، ولا يجوز أن يخرج عن قاعة التباحث والتدارس إلى جمهور الناس ؛ لأن اختلاف جمهور الخطاب من المتعلمين إلى العوام يؤدي إلى فوضى في الاستعمال ، واضطراب وتلبيس في نقل المفاهيم ورسوخها ثم عملها وترتب الآثار عليها . ومن ثَمَّ يكون هناك مشاحة في مضمون ذلك المصطلح حيث تغيرت رسالته من التباحث المتخصص بين أهل علم بعينه إلى العمل على نشر مضمون المنطلق من إطار مرجعي معين لفاعلية ملاحظات ؛ مثال

ذلك : لفظة العلم التي عنى بها ما قام على الحس والتجربة وجعلوه الطريق الوحيد لحدوث اليقين ، فنشأ عن هذا أن قضية الألوهية خارج نطاق العلم بهذا المفهوم فهي غير علمية ، على ما في غير علمية من ظلال توحي بضدها وهو الجهل أو جهلية ، كما تصبح المسألة راجعة للوجدان فمن أراد الاعتماد على تجربته مع اللّه فليؤمن ، ومن لم تكن له تجربة فليكفر ، ونبني على ذلك أن تصبح الدعوة إلى اللّه والإيمان به مستحيلة حيث تحول الأمر إلى وجدانيات والوجدان لا يقام عليه دليل ، وحيث أصبح الأمر ظنيًّا ولا سبيل للقطع فيه فلنترك على زعمهم الأمور خالية من تلك القضية .

١٠ – ويتعلق بمسألة المصطلح عملية الحد أو التعريف التي ذكرها المناطقة الصوريون وسموها القول الشارح وجعلوه يتوصل به إلى توصيل معنى المفرد إلى ذهن المخاطب من أقرب طريق ، ووضعوا له شروطًا وأقسامًا وتكلّموا لضبطه على الكلي والجزئي ، وعلى الصورة القائمة للشيء في الذهن وعلى ما يصدق عليها في خارج الذهن مما يجعل مقدمة المنطق العربي مهمة التلخيص لهذا البحث ومهمة الحضور في ذهن المهتم بمسألة المفاهيم [١] .

١١ – فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى المخاطب من دارسي نفس الفن ، ثم إنه من الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأُطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك . كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالي وهذا شائع في كل العلوم ، خاصة الاجتماعية والإنسانية .

١٢ – وتختلف معاني المصطلح الواحد أيضًا بين العلوم المختلفة ، وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع تعني في علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله زورًا في حين تعني في المنطق ما عليه الحمل ، في حين تعني في مداخل العلوم معنًى يقارب هذا وهو ما يتكلم العلم عن عوارضه الذاتية .

١٣ – أما عملية انتقال المفهوم أو نقله من الاستعمال التخصصي ومجال الجماعة العلمية إلى مخاطبة عموم الناس فيكتنفها شيء من الخطورة ؛ حيث يأخذ اللفظ الواحد معانٍ شتّى ، طبقًا لمستويات الخطاب وجمهوره ، وبدلًا من عملية الوضع المنظم

---

(١) المنطق الصوري – د . علي سامي النشار ، دار المعارف ، (١٩٦٥م) ، المنطق الوضعي – د . زكي نجيب محمود ، مجلدان – مكتبة الأنجلو المصرية ، (١٩٥١م) .

التي كان ينبغي أن تتم داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم بدوره نرى عملية أخرى يمكن أن نسميها الخط المفهومي ونعني أن يفسر كل مخاطب المصطلح الواصل إليه عبر الصحافة وأخوتها من وسائل الاتصال تفسيرًا عشوائيًا ، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم ، وحينئذ تظهر المشاحة والمنازعة ، حيث إن هذا يسبِّب الخطأ في الاستعمال طبقًا للخطأ الحاصل في ذهن المستعمل ؛ لذا فهو يحمل في طياته تلبيسًا خطيرًا .

أما خطأ الاستعمال هذا فهو بالمقارنة بين الواقع وما قام بالذهن كما لو رأى شخص شيئًا فظنه حجرًا فسماه به ، فإطلاق الحجر على مدلوله القائم بالذهن صحيحًا وإن كان الشيء الخارجي في الواقع ليس حجرًا ، فإن تبين له أنه طائر سماه به فإن تأكد أنه إنسان أطلق عليه هذا ، فهذه الإطلاقات كذب لمخالفتها للواقع ، ونفس الأمر على أنها صحيحة بالنسبة لما قام بذهنه من صور (١) ؛ ولذا نبَّه علماء الإسلام إلى أن من المصطلحات ما لا يذكر إلا وسط الجماعة العلمية (٢).

١٤ - هذا الفصل بين قاعة البحث أو الجماعة العلمية وبين عموم الناس وعوامهم كان في العصور السابقة منضبطًا ، ولكن بعد تطور وسائل المواصلات الشديد وظهور الطباعة أصبح صوت الدارسين داخل قاعات البحث مسموعًا عند عموم الناس وزال الحاجز الذي بينهما فألقى هذا عبئًا جديدًا على الواضع حيث ينبغي أن يراعي في عملية الوضع ثقافة الأمة وإطارها المرجعي ، فلم تعد المسألة قاصرة على الجماعة العلمية ، بل أصبحت تلك المفاهيم شائعة وسط عموم الناس ، بل تدهور الحال وأعطى للعموم حق وشرعية الوضع ، وأصبح للمصطلح عشرات بل مئات التعريفات ، فوصلنا إلى رطانة غير مفهومة بين الباحثين ، فكرَّ هذا على جواز الاختلاف بالبطلان وأصبح الذي معه الحق ويؤيده العلم وما ينبغي أن يكون عليه الأمر هو من دعاك إلى قيم دينه وثقافته ، ومن خرج عن هذا الإطار إنما هو تلاعب بالعلم مضر بالحياة الثقافية ومفسد لها .

ولقد تدهور الحال أكثر عندما خرجت جماعة من المثقفين بدعوى أن يكون لكل واحد قاموسه الخاص به ومصطلحاته التي يجب أن يفهم كلامه من خلالها فوصل

---

(١) الطراز - يحيى العلوي (١/ ٣٦) ؛ ولذا فهو يرى أن الألفاظ في اللغة موضوعة للمعنى الذهني لا الخارجي .

(٢) راجع : شرح جوهرة التوحيد للباجوري (ص٦٥) في قضية استعمال مصطلح القرآن وكلام الله والمصحف ... إلخ .

الحال إلى قطع الصلة بين الباحثين وغدا الأمر مضحكًا بشكل محير .

١٥ - وهنا تبرز مشكلة علاقة الوحي وهو مقوم ومعيار مع تلك المفاهيم الشائعة ، ومخالفة هذه المفاهيم للوحي ينشأ منه أن يكون رفضنا لها هو موقف واعٍ لا عن تجاهل ، كما أن مشكلة علاقة التراث وكيف اختلف مفهوم ذلك المصطلح عما كان عليه عند السلف ينشأ عنه خوف على ثقافتنا من التناقض من ناحية وحذر من أثر ذلك التغير في تشويش الإطار المرجعي واختلال السلوك المنبثق عن العقيدة من ناحية ثانية ، ومحاولة للفرار من التبعية الفكرية للغير من ناحية أخرى .

وتبرز أيضًا مشكلة علاقة العرف وتأثره (في دائرة متصلة) بتلك المفاهيم وما يترتب على ذلك من تغير في المنظومة الاجتماعية والنسق العرفي العام .

١٦ - قال **ألف سمرفلت** في مطلع مقاله « الاتجاهات الحديثة في علم اللغة » الذي نشره في مجلة دموجين عدد رقم (١) ، (ص ٦٤ - ٧٠) : إن أهمية اللغة لفهم الثقافة حق الفهم أمر أخذ يحس به من يعرضون لدراسة الحضارات ؛ وذلك لأن أي نظام لغوي تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها وإن لم يكن هذا التعبير كاملًا ، ومن ثم فلا يستطيع أن يفهم حضارة ما حق الفهم من يجهل وسيلتها اللغوية في التعبير [١] .

وقال د . إبراهيم أنيس :

اللغة مع أنها مجرد وسيلة ولكن لارتباطها بالغاية الارتباط الوثيق أصبحت في نظر الإنسان أسمى من مجرد رمز ، ومن المغالاة أن تعد الأصوات اللغوية كالرموز الأخرى فهي أسمى وأرقى ، الأمر الذي يجعلنا كلما سمعنا لفظًا ينطق به أمامنا نشعر نحوه بالاعتزاز فنتبناه ونعتز به كأنه جزء لا يتجزأ من دلالته أو معناه .

١٧ - وعند التعامل مع أي مفهوم ينبغي الالتفات إلى علم الدلالة وما يشتمل عليه من تحليل لفكرة المعنى ، وعلاقة اللغة بالفكر سواء كان المصطلح مفردًا أو مركبًا [٢] ،

---

(١) علم اللغة ، د . محمود السعران ، (ص ١٦) .

(٢) يراجع في ذلك : علم الدلالة ، د . أحمد مختار عمر ، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع . مفهوم المعنى ، د . عزمي إسلام ، الرسالة (٣١) ، الحولية (٦) ، كلية الآداب ، جامعة الكويت . علم الدلالة عند العرب ، عادل فاخوري ، دار الطليعة بيروت . شرح الكوكب المنير - الفتوحي ، (٤) مجلدات ، أم القرى ، مكة - المجلد الأول منه .

مع مبحث الدلالة عند الأصوليين المسلمين [١] ، كما أنه ينبغي الالتفات إلى مسألة الاشتقاق والتعريب وعملية الترجمة بتوسع يمكّننا من التعامل الواعي مع المفاهيم موضع البحث [٢] .

١٨ - فمن الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك .

كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالي ؛ مثال الأول : مصطلح العلم له عند الأصوليين تعاريف وحقائق كثيرة ، وعند تعريف القياس عندهم عرف بأنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت ، عرفوا العلم هنا بمطلق الإدراك في حين أنهم عرفوه بأنه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل في كل أمر .

وسبب ذلك : أن القياس يجري عندهم في القطعيات والظنيات فناسب تفسير العلم الذي حدث منه الاشتقاق في لفظ معلوم بمطلق الإدراك الشامل للظن واليقين لا العلم بالمعنى الأخص وهو الإدراك الجازم .... إلخ .

١٩ - وتختلف معاني المصطلح الواحد بين العلوم المختلفة وهذا لا إشكال فيه ، فكلمة الموضوع في علم الحديث تعني القول المكذوب المنسوب إلى رسول الله ﷺ ، في حين تعني في المنطق مثلًا ما عليه الحمل : المبتدأ والفاعل في الجملة العربية .

٢٠ - ومن الملاحظ أيضًا أنه قد تتم عملية (تدليس) باستعمال الألفاظ التي بإزاء معانٍ معينة في علم من العلوم أو فن من الفنون في الحياة العرفية العامة فيتبادر ذهن السامع أو القارئ إلى معناها عنده ، ويقصد الكاتب عن قصد أو عدم قصد معنًى آخر غير ما تبادر إلى الذهن .

مثال ذلك العلم في عُرف المسلمين يطلق على ما سبق من الإدراك الجازم الثابت ... إلخ . فيشمل علوم العقل والنقل والحس في حين يستخدمها بعض الكاتبين في الصحافة بمعنى العلم التجريبي القائم على المشاهدة والحس وهذا وإن كان جزءًا من المعنى الشائع عند أهل العرف

---

(١) يراجع في ذلك : الاشتقاق والتعريب ، عبد القادر المغربي ، مصر ، الهلال (١٩٠٩م) .

(٢) يراجع في ذلك : رسالة تحقيق مبادئ العلوم ، علي الصالحي ، مطبعة السعادة (١٩٠٧م) . رسالة في مقدمات العلوم ، محمود عمر الجركسي ، المطبعة العلمية ، (١٣١١ هـ) . المبادئ النصرية ، نصر الحويحي ، مصر (١٣٠٥هـ) .

العام إلا أن مقولة : « إن قضية الألوهية قضية غير علمية » ، أي خارج قياس الحس ومشاهدته تسبب لبسًا كبيرًا (قد يكون مقصودًا) حيث يتبادر إلى الذهن من مردود كلمة غير علمية عداء بين العلم الذي ما زال يعني اليقين عند عامة الناس ويعني مضادته للجهل والعمى في عقول الناس وبين تلك القضية ، ومقابل العلم الجهل فهي قضية لا بد أن تنحى .

وهنا فإن عبارة : لا مشاحة في الاصطلاح ، قد فقدت شرطها وهي أن تستعمل المصطلحات بين أهل الفن الواحد العارفين بمعانيها لا بين أهل فن معين وأهل العرف العام أو بين أهل فن معين وفن آخر .

٢١ - وهذا المبحث يعالجه علم الوضع بتوسع وقد كثرت التآليف فيه .

٢٢ - كما أنه يحسن أن نحلل الألفاظ إلى معانيها حتى نكون على بينة من الاستعمالات الحقيقية والمجازية للفظة .

فالحقيقة هي : استعمال اللفظ فيما وضع له أولًا في اصطلاح التخاطب ، والمجاز هو : استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب .

فإن الأسد إذا أريد منه الحيوان المفترس كان هذا حقيقة ؛ لأنه وضع في اللغة لهذا المعنى ، وإذا قصد به الرجل الشجاع كان مجازًا ؛ لأنه يشتمل على شيء من التشبيه .

٢٣ - والقياس الذي فيه إثبات نقيض حكم شيء في شيء آخر لنقيض العلة تسميته قياسًا مجاز ؛ لأن حقيقته ما سبق ذكره .

٢٤ - وتحليل الألفاظ إلى معانيها يساعد في فهم استعمالها ، فكلمة جرى معناها :

١ - الانتقال من مكان لمكان .

٢ - بسرعة .

٣ - مع إرادة .

فإذا قلنا : جرى الغلام ، لكانت تلك الكلمة مشتملة على عناصرها التي حددتها ، ولو قلت : جرى القطار لفقد عنصر الإرادة ، ولو قلت : جرى المطر لفقد عنصر الإرادة والسرعة ويكون بمعنى (سال) الذي فيه الانتقال وليس فيه السرعة . فاستعمال اللفظ في المثال الأول حقيقة ، والثاني والثالث مجاز إلا أن التجوز في الثالث أشد منه في الثاني .

٢٥ - وعلم الدلالة قام بدور كبير خاصة الأبحاث الحديثة منه حول الموضوع .

* * *

مقدمة أساسية
حول عملية بناء المفاهيم

أ . د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

من الأمور الجديرة بالتنويه بصدد تلك العملية الكبرى والتي لها تأثيراتها البحثية خاصة وعلى مجمل حياتنا الثقافية والفكرية والحضارية عمومًا هي عملية « بناء المفاهيم » وقواعد التأسيس لها ، وعناصر الضبط في بنائها ، ومنهاجية بنائها ، وإجراءات تكوينها ، ومقاصد القيام بها .

إنها عملية غاية في التشابك لم تعد تقتصر على مجرد بناء « مفاهيم إسلامية أصيلة » فإن هذا أمر مهم في ذاته والاطلاع به إلا أنه - وبالوقوف عنده - ليس كافيًا لحل إشكالات المفاهيم التي تشيع في حياتنا العلمية والثقافية والفكرية ، وبالجملة الحضارية .

وهنا تبدو لنا أهم قواعد التأسيس لعملية البناء باعتبارها نقاط أساسية للانطلاق ، أهم هذه القواعد جميعًا « المفاهيم عملية في صميم قضية الهوية » ، والمفاهيم كانعكاس للجوهر الحضاري ليست سوى منظومة فكرية يفترض فيها الانسجام والمفاهيم كمنظومة تتضمن عناصر مختلفة ووحدات مفاهيمية متعددة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر متراتبة متراكمة تؤثر يقينًا على موقعها في البنية المعرفية وقيمتها في السياق الفكري وحجيتها في العملية الحضارية الممتدة ، وسواء تراتبت المنظومة المفاهيمية كدرجات سلمية أو كحلقات دائرية متداخلة ، فإنها بحكم القاعدة التي تحكم النظام والمنظومة

هي متفاعلة وربما تكون متكاملة متساندة . وهذه العلاقات بين المفاهيم تفترض ألا ننظر للمفاهيم ككتلة صماء في عملية البناء ونتعامل معها على صعيد واحد وبنفس الطريقة من البناء ، بل يمكن في هذا السياق الإشارة إلى أكثر من مستوى لتناول المفهوم أو بنائه .

فهناك المفاهيم الحضارية القاعدية ، وهناك المفاهيم المحورية ، وكذلك المفاهيم الإطارية ، والمفاهيم الكلية ، والمفاهيم الخاصة ، وتخصيص المفاهيم ، ومفاهيم الأصل والفرع ، ومفاهيم المجال البحثي أو التخصصي ، والمفاهيم – القيم ، والمفاهيم – الوسائل ، والمفاهيم – المقاصد ، والمفاهيم – وحدات تحليلية ، والمفاهيم – كأطر تحليلية ، والمفاهيم المرجعية ، والمفاهيم – السياقية ، والمفاهيم – المنهجية ، والمفاهيم المستقرة ، والمفاهيم المتغيرة ، والمفاهيم المتعددة ، والمفاهيم المتنوعة ، والمفاهيم المشتقة ، والمفاهيم المشتركة ، والمفاهيم المترابطة ، وعائلة المفاهيم ، والشجرة المفاهيمية ، وتداعي المفاهيم والعلاقات بينها ، ومفاهيم الوصف ، ومفاهيم التنظير ، ومفاهيم الرصد ، ومفاهيم التحليل ، ومفاهيم التفسير ، ومفاهيم التقويم ، وظاهر المفاهيم ، وجوهر المفاهيم ، وتحليل المفهوم إلى وحداته الأساسية ، والتمييز ما بين مستوياته المختلفة والمتنوعة ، وهناك مفاهيم أصيلة وأخرى تابعة .

وكل من هذه الحالات تفترض منّا القيام بأكثر من عملية متشابكة حين الشروع بتلك العملية الكبرى « بناء المفاهيم » .

أولًا : تحديد المفهوم ، وإلى أي تصنيف ينتمي « نسب المفهوم » إن صح هذا التعبير – هو جُل اهتمام هذه الخطوة .

ثانيًا : وبعد هذه الخطوة التي تتضمن « نسبة المفهوم » أو إسناده أو تسكينه لا بد من تحديد المقاصد التي تتم من أجلها عملية البناء .

ثالثًا : ثم البحث عن هوية المفهوم من حيث « مرجعيته – ومصدريته » بما يفيد في النظر إلى سيرة المفهوم ذاته وتطوره ، إن كان قابلًا للتطوير أو التعديل أو الإضافة أو الإسقاط .

رابعًا : في ضوء الخطوات الثلاث السابقة (الإسناد – المقاصد – الهوية) يتم البحث في الوضعية الراهنة للمفهوم « ما آل إليه المفهوم من تعامل » سواء في بنيته المعرفية أو في البنية المعرفية الناقلة إن كان من المفاهيم الرحالة ، بل إن « المفاهيم الرحالة » تلك يجب أن تأخذ معاني « الرحالة » فيها بعناصرها الثلاثة (الإنسان – المكان – الزمان) .

خامسًا : تشكل العناصر الأربعة السابقة (الإسناد – المقاصد – الهوية – المآل) مستلزمات أساسية لاتخاذ المواقف تُجاه المفهوم : تجاه « اللفظ » ، « المعنى » ، « اللفظ والمعنى » ، « أثر تركيب المفهوم وبساطته على الموقف من المفهوم » ، والأهمية في البنية المعرفية ، الوزن في المنظومة المفاهيمية ، عائلة المفهوم وبناء الموقف .

سادسًا : وبناءً على الموقف الواعي من المفهوم تتم عمليات « المراجعة » ، « النقد » .

سابعًا : وفي ضوء الموقف المفاهيمي – وعناصر المراجعة للمفهوم ، وحيثيات النقد ، تبدأ خطوة مهمة في تحديد إعادة البناء وفق إجراءات محددة وقواعد منضبطة وغايات دقيقة .

إن هذه العناصر الثلاثة تشكل مجالات الثبات في إعادة البناء المفاهيمي ولكن هناك عناصر تشير إلى مجالات التغيير والحركة ، أهمها : أن الإجراءات المحددة لا يمكن أن تطرح في فراغ ولكن بالتفاعل مع المفهوم في كل خطواته السابقة ، وهو ما يعني أن عملية إعادة البناء ليست هي الأخرى « الكتلة الصماء » . بل تعني أن التحديدات المتعلقة بالمفهوم لا بد أن تشير إلى تعامل متنوع مع الفئات المفاهيمية ، فبناء أو إعادة بناء المفاهيم المنهجية كإجراءات تختلف عن « المفاهيم المحورية » أو المفاهيم – القيمية على سبيل المثال .

ثامنًا : كما أن ملاحظة مآل المفهوم وكذا الموقف الواعي الواضح المستند إلى دليل ، وعناصر المراجعة وقواعد النقد إنما تؤكد أن الموقف المبسط من مفاهيم آلت إلينا من حضارة أخرى ولتكن حضارة الغرب مثلًا الرفض المطلق أو القبول المطلق إنما يحمل عناصر خلل شديد في التعامل الحساس في قضية أخطر ما تكون ؛ إذ يمكننا في النهاية رد مجمل البنيان المعرفي – الثقافي – الفكري – الحضاري إلى مجموعة مفاهيم ومنظومة متكاملة من المفاهيم تجعل عناصر تقدير المصلحة في تبني مفهوم معين أو ربما رفضه ، أو التحفظ عليه أو على جوانبه عمليات معقدة يجب حسابها بدقة فإنها فضلًا عن أنها تشكل « عقل الأمة » فإنها داخلة في صميم « هويتها واختصاصها » .

تاسعًا : عملية إعادة بناء المفهوم أو بنائه تتطلب إنشاء علم ضمن أصول الفقه الحضاري يمكن الإشارة إليه بأكثر من مسمى « هندسة المفاهيم » ، « العمارة المفاهيمية » يتضمن الإشارة إلى « نماذج من المصادر » ، « كيفية استخدامها » ، « التعامل معها » وسائل البناء ، وحدات البناء ، كيفيات البناء ، الموضع من العمارة المفاهيمية ، والوزن

والتأثير ، دراسة مقارنة من آثارها في العمليات المنهجية والبحثية « الرصد – الوصف – التحليل – التفسير – التقويم » .

عاشرًا : أن عناصر الهندسة المفاهيمية تجعلنا نتدرج في عملية البناء وفق قواعد الضرورات المفاهيمية والحاجيات المفاهيمية ، والمفاهيم التحسينية ، وهو أمر يشير بدقة إلى « سلم الأولويات المفاهيمي وتصاعده وتراتبه » ، كما أن هناك مفاهيم مركزية ومحورية غير قابلة للتصاعد ، ثم هناك مفاهيم عليا تدرج تحتها مفاهيم أخرى ، دون أن يعني ذلك – ولاعتبارات خاصة – بالواقع أن تقفز بعض المفاهيم التالية لمفاهيم عليا إلى المرتبة العليا وفق شروط وضوابط معينة وفق حقيقة الأولويات في البناء المفاهيمي قضية في غاية الأهمية والخطورة في عمارة المفاهيم وعمرانها .

حادي عشر : أن قواعد هندسة المفاهيم لا تتخذ موقفًا مسبقًا من ذلك الاتجاه الذي ينادي للإفادة من الغرب إلا أنه لا يجعل الاستفادة من حضارة الغرب أو مفاهيمها مرادفًا حذو القذة بالقذة ، فالإفادة مداخلها كثيرة وعناصرها متعددة ، فالإفادة إن كانت تقليدًا بلا بينة فهي هلاك وإهلاك ، فإن فهم أفكار الغرب إفادة والتعامل معها إفادة ، ورفض بعضها إفادة ، والتحفظ على بعضها إفادة ، والتواصل مع بعضها إفادة ، فهذا الأمر يحتاج منّا إلى فهم تلك المقولات العامة وتحديد مضامينها ووضوح معانيها ، حتى لا تكون مدخلًا للشعارات التي تتزيا بأثواب العلمية أو تتخفى في لباس الانفتاح الحضاري ، فنظل نتعامل في حدود ما يمكن تسميته « بالأساطير العلمية والمنهجية والحضارية » .

هذا بعضٌ مِنْ كُلٍّ حول العمليات والخطوات التي ترتبط بالمفاهيم رأينا أن نفرد لها هذه الورقات ضمن هذا المشروع ، إلا أن ذلك سيتم تطويره ضمن عمل أكبر حول قضية بناء المفاهيم – دواعيها وأسبابها ، ومعوقاتها وأزماتها والجهود السابقة سواء العربية أو الغربية ضمن هذا السياق ، والرؤية النقدية والمراجعة المنهجية لهذه الجهود ، وخريطة المفاهيم التي تحدد مسارات البحث في المفهوم والمجالات التي يمكن التطرق إليها . هذه القضايا جميعًا لا زالت تستحق مزيدًا من الاهتمام البحثي المتأني سنصدره بعد هذا العمل الضخم في محاولة لتأصيل الخبرة المفاهيمية وعناصرها وبنيانها .

* * *

توضيح المفاهيم : ضرورة معرفية

أ . د . صلاح إسماعيل عبد الحق

إذا نظرنا إلى أي نسق معرفي لأية حضارة من الحضارات ، وجدنا أنه يتألف على وجه التقريب من مجموعة حقول معرفية متنوعة ، فهناك حقل المعرفة التجريبية وحقل المعرفة الرياضية المنطقية ، وحقل المعرفة الإنسانية ، وحقل المعرفة الدينية أو الميتافيزيقية ، وهلم جرًا ؛ ويتألف كل حقل من هذه الحقول من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة ، كما ترتبط هذه الحقول بروابط ضرورية تؤدي إلى تماسك أجزاء النسق المعرفي ، وعلى هذا النحو فإن تحليل بنية أية حضارة يرتكز على ثلاثة عناصر في غالب الأمر هي المفاهيم ، والعلاقات التي تؤلف من المفاهيم حقلًا ، والعلاقات التي تشكل من الحقول نسقًا ؛ ولو نحينا جانبًا البحث في هذه العلاقات ، لوجدنا أن المفاهيم تأتي من البناء الفكري لأي نسق معرفي عند حجر الأساس ، ونظرًا لأهمية المفاهيم وخطورتها ، كان حقًّا علينا العناية بها وتوضيحها ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا .

ولكن ما الذي نعنيه بالمفهوم ؟

إن المفهوم بمعناه المنطقي هو مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدًا يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى ، فمفهوم « الإنسان » بالمعنى الأرسطي مثلًا هو أنه حيوان ناطق وماصدقاته هم أحمد ومحمد

وسائر أفراد الناس ؛ ولكننا ننظر إلى المفهوم بنظرة أوسع من نظرة رجل المنطق له ؛ لأن المفهوم يتألف أيضًا من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس عندما يسمعونه أو يقرؤونه ، ولهذه النظرة الواسعة ميزة في رأينا وهي أنها تفسح المجال أمام القول بأن الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفًا جامعًا مانعًا بلغة المنطق ، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود ، فتتسع دلالتها أحيانًا وتضيق أحيانًا أخرى ؛ والمفهوم في هذه الحالة يشبه البحر الواسع يجوز لكل جيل من البشر أن ينهل منه ويبحر فيه بقدر ما تسعفه طاقته دون أن يبلغ شواطئه ؛ وعلى هذا النحو فإنني أعني بالمفاهيم المعاني العقلية الكلية أو الأفكار العامة المجردة ، وأبرز الأمثلة لها هي الحرية والعدالة والمساواة والحق والخير والجمال .

ولكن إذا كان المفهوم يمثل معنى أو معاني مجردة ، فإننا نعبِّر عنه برمز لغوي واحد يسمى لفظًا أو مصطلحًا ؛ مثل « العلم » أو نعبر عنه بتعبير مثل « العلم الإلهي » ، وفي حالة المفاهيم الضيقة المحددة نضع اللفظ بإزاء المعنى وينتج مصطلحًا يتفق عليه أهل علم معين أو جماعة فكرية معينة ، وقد يشيع المصطلح بمعناه المحدد وقد يظل مقصورًا على أصحابه الذين اصطلحوا عليه ؛ وليس في ذلك مشكلة ، ولكن تنشأ المشكلة عندما نضع لفظًا واحدًا بإزاء معانٍ كثيرة مع اختفاء القرائن ، وهذا الموقف يختلف إلى حدٍّ ما عن المشترك اللفظي الذي يعني وضع اللفظ الواحد بإزاء معنيين متغايرين أو أكثر ؛ لأننا في المشترك اللفظي قد نتوصل إلى المعنى المراد عن طريق القرائن اللغوية أو السياق ، وذلك مثلما يحدث مع قول البارودي :

فلا عين إلا وهي عين من البكا ... ولا خد إلا للدموع به خد

فالسياق والقرائن اللفظية توضح أن عين الأولى هي عين الإنسان وعين الثانية هي عين الماء ، وشبه الأولى بالثانية لكثرة الماء فيهما ، أما خد الأولى فهي جزء من الوجه على حين أن خد الثانية تعني الحفرة .

ولكن خذ مفهومًا مثل « الديمقراطية » تجد أن أصله اللغوي Demokratia يعني حكم الشعب (ففي اللغة اليونانية نجد Demos تعني الشعب و Kratia تعني الحكم) ولكن بعد هذا الاتفاق على اشتقاق الكلمة سرعان ما ينشأ الاختلاف حول المقصود بالشعب والمراد بالحكم ، ليس هذا فحسب ، بل إن هذا المفهوم شأنه في ذلك شأن مفاهيم كثيرة ، قد اتسعت دلالاته بحيث يبدو وكأنه مفهوم مختلف عن المفهوم الذي

ابتكره فلاسفة السياسة أول الأمر ، فالديمقراطية قد تعني - عند كاتب معين - الحرية بمعانيها المتنوعة ، حرية التعبير والحرية السياسية وهلم جرًّا ، وهي عند كاتب آخر المساواة أمام القانون ، وعند كاتب ثالث تكافؤ الفرص والتوزيع العادل لثروات الشعب ، وبسبب هذه المعاني المتباينة للمفهوم الواحد يحدث الخلط في أفهام الناس ، خلطًا يتجلَّى عند المناقشة ، فيتحدث الشخص عن معنًى في ذهنه غير المعنى الذي يتحدث عنه شخص آخر ؛ هنا يأتي « توضيح » المفاهيم ليمثل ضرورة منهجية ومعرفية إذا أريد للحياة العقلية أن تزدهر في الأمة بأسرها .

والفرق بين المفهوم الواضح والمفهوم الغامض كالفرق بين خريطة واضحة المعالم لبلد معين يصطحبها المسافر عند سفره وورقة خَطَّ عليها طفلٌ مجموعة خطوط لا تدل على شيء « ولنقل مسودة » وقيل للمسافر : هذه خريطة ، فانظر كيف أن المفهوم الواضح الذي - مثل الخريطة الواضحة - ينطوي على معانٍ جلية وقيم ومبادئ يدفع إلى تقدم المعرفة عند ربطه بمفاهيم أخرى في نسق ، أو يهدي إلى سواء السبيل عندما يسلك المرء على أساسه ، أما المفهوم الغامض ؛ مثل المسودة ، إذا دخل في نسق أفسد نظامه وعلاقاته مما يؤدي إلى تراجع معرفي ، وإذا وجه سلوكًا لشخص أضله ؛ لأنه لا يهدي إلى شيء ولا يدل على شيء .

على أن عملية توضيح المفاهيم بالمعنى الذي نريده لها لا تقتصر على تحديد المعاني التي قد يدل عليها المفهوم تحديدًا يحول دون وقوع اللبس والغموض بين الكتَّاب أو المتكلمين ، وإنما تتسع هذه العملية بحيث تشمل الكشف عما تتعرض له المفاهيم في حالة تخلف الأمة عن الركب الحضاري وظهور صراع الحضارات وممارسة الغزو الثقافي للحضارة الغالبة على الحضارة المغلوبة ، في هذه الحالة يتم تشويه دلالات المفاهيم الأصلية ، أول الأمر ، ثم تفرغ شيئًا فشيئًا ويعاد ملء المفهوم بالدلالات المرادة ، مثال ذلك : ما حدث لمفهوم العلم ، فمفهوم العلم في خصوصيته المعرفية الإسلامية واسع الدلالة ولكن جرت محاولة لطمس بعض هذه الدلالات أو وصفها باللغو واللاعلم وقصره على دلالة محددة هي العلم الطبيعي ؛ ليس هذا فحسب بل إدخال دلالات غريبة عليه مثل اعتبار العلم مناقضًا للدين ، وهذه الظاهرة التي نسميها « بالاحتلال المفهومي » جديرة بالدراسة والتحليل .

وهناك ظاهرة أخرى يكشف عنها توضيح المفاهيم بالمعنى الذي نبغيه وهي ما نسميه « الحراك المفهومي » والتي مؤداها أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز بحيث يصبح المفهوم

الفرعي مفهومًا أصليًا يحتل مركز الاهتمام ، ويحدث ذلك بقصد في أحيان كثيرة ويكون نتيجة من النتائج المترتبة على الغزو الثقافي ، أو بغير قصد في أحيان قليلة ويكون نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التي تمر بها الحضارة في حالة ضعفها ؛ مثال ذلك أن هناك تدرجًا في دوائر الانتماء فالدائرة الأولى تبدأ بالفرد نفسه ، ثم تتسع الدائرة الثانية لتشمل العائلة ، ثم الثالثة لتشمل الوطن ، ثم الرابعة لتشمل الأمة حيث العقيدة هي الرابط الأساسي بغض النظر عن الوطن واللغة ، ثم الخامسة لتشمل الإنسانية جمعاء « **كلكم لآدم وآدم من تراب** » ؛ ولكن الذي حدث للأمة بعد أن أخذت تنقل عن الغرب نقلًا لا تقيده الضوابط الشرعية ، هو أن مفاهيمها تبادلت المراكز ، فبعد أن كانت « العقيدة » هي المفهوم الأصلي والجذر في شجرة المفاهيم ، إذا نحينا مفهوم الإنسانية جانبًا حيث لا خلاف عليه ، أصبح أحد فروع الشجرة ينظر إليه على أنه الأصل أو الجذر ، فالفرد هو المحور وكل ما عداه لا قيمة له ، وكل ما نعاني منه الآن هو طراز من الفردية غريب نشأ نتيجة تبني فلسفات مثل الوجودية الملحدة عند سارتر وغيره من الوجوديين الذين ترجمت معظم أعمالهم إلى العربية دون نقد أو تمحيص ، فهذه الفلسفة ترفع الفرد إلى أعلى عليين بحيث تضعه مكان الإله وليس من شكٍّ في الأثر الذي خلفته فلسفة سارتر الذي يقول في مسرحية « **الشيطان والرحمن** » : « أنا وحدي أيها القسيس أنا وحدي ... لقد قررت وحدي الخير ووحدي اخترعت الشر » ، ولو وقف الأمر مع هذه الفردية عند الإعلاء من قيمة الإنسان الفرد لهان ، ولكنه تجاوز ذلك كما تكشف عبارة سارتر السابقة بحيث أصبح الإنسان هو المشرع للخير والشر والحق والباطل ، وانظر معي فيما يشرعه الإنسان لنفسه في ظل الحضارة الغربية المعاصرة ، تجد أنه يشرع قوانين لفعل قوم لوط وقوانين للسحاق ولم تخلُ المجتمعات المسلمة من شرذمة تقوم بين ظهرانيها لتدعو إلى الإباحة الجنسية والجنسية المثلية ، كما أنها لم تخلُ من كتابات تدعو إلى تأسيس الأخلاق على العقل وليس على الدين وذلك تحت ستار العَلمانية ؛ وتأتي عملية توضيح المفاهيم لتبين لنا الدور الذي يقوم به المفهوم وموقعه من النسق المعرفي الذي ينتمي إليه ، كما أنها تكشف عن هذا الانحراف الذي يصيب المفاهيم .

ولكن كيف نحكم على المفاهيم بأنها واضحة أو غامضة أو خالية من المعنى ؟ حقًّا إن المفاهيم ، وبخاصة المفاهيم الكبرى ، تعبِّر عن دلالات واسعة تصور خلاصة عقيدة الأمة وفلسفتها ؛ مثل « التوحيد » و « الاستخلاف » وغيرهما ، ولكن ذلك لا يجيز لنا

أن نتتبع الأفكار في الأذهان ، وإنما يجب أن تنصب عنايتنا على اللغة التي تعبر عن هذه الأفكار ، فالمقاصد يمكن التعبير عنها باللغة ؛ والمفهوم الواضح كما أشرنا هو المفهوم الذي ينطوي على معانٍ واضحة ، والمفهوم الغامض هو الذي لا نستطيع إدراك معانيه ، وهنا ينشأ السؤال الهام : ولكن ما هو المعنى ؟

المفاهيم ومشكلة المعنى :

إن مفهوم « المعنى » في حد ذاته استوقف أنظار المفكرين متسائلين : ما الذي نريده على وجه الدقة عندما نقول عن جملة أنها ذات معنى وعن جملة أخرى أنها خالية من المعنى ؟

عندما نمعن النظر في هذا السؤال نجد أنه ليس يسيرًا ؛ ذلك لأن مجالات الكلام متعددة ، فهناك مجال الأدب والفن ، ومجال العقائد والقيم ، ومجال العلوم الطبيعية ، ومجال العلوم الرياضية والمنطقية ، لعل العجز عن إدراك نوع المعنى في كل مجال من هذه المجالات هو الذي أفضى إلى نوع من « القلق الدلالي » الذي يتجلَّى في أن نجد بعض المدارس الفكرية وبخاصة التيارات المادية تقصر المعنى على مجال واحد فحسب وتصف غيره بالهراء .

وسوف نشير فيما يلي إلى بعض الآراء في مشكلة المعنى في التراث الإسلامي وفي الفلسفة الغربية المعاصرة ، ونوضح أثر مشكلة المعنى في المفاهيم .

ولقد ظهر الاهتمام بقضية المعنى في التراث العربي الإسلامي في حقول معرفية منوعة ، فنجده بارزًا في البلاغة وفي الفلسفة وفي علم أصول الفقه ؛ وليس في وسعنا أن نفصل القول في هذه المجالات ، إنما حسبنا أن نشير إشارة موجزة إلى عناية الفكر الإسلامي بمشكلة المعنى التي تعد إحدى الركائز المهمة في دراسة المفاهيم التي هي موضوعنا الأساسي .

ولقد خصص ابن جني في كتابه « الخصائص » بابًا سماه « في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها للمعاني » قال فيه :

« إن العرب كما تعني بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب أخرى ، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها ، فإن المعاني أقوى عندها ، وأكرم عليها ، وأفخم قدرًا في نفوسها ؛ فأول ذلك عنايتها بألفاظها ، فإنها لما كانت عنوان معانيها ، وطريقًا إلى إظهار أغراضها ، ومراميها ، أصلحوها ورتبوها ،

وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ، ليكون ذلك أوقع لها في السمع ، وأذهب بها في الدلالة على القصد ؛ ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعًا لسماعه فحفظه ، فإذا هو حفظه كان جديرًا باستعماله ، ولو لم يكن مسجوعًا لم تأنس النفس به ، ولا انقت لمستمعه ، وإذا كان كذلك لم تحفظه ، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له ، وجيء به من أجله فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحمَوا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا عزوبها (استعارة من عزوب الأسنان ، أي أطرافها) وأرهفوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ ، بل هي عندنا خِدمة منهم للمعاني ، وتنويه منها ، ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه ، وتزكيته وتقديسه ، وإنما المبَغيّ منه الاحتياط للموعي عليه ، وجوازه بما يُعطر بَشَرَه ، ولا يَعُرُّ جوهره ، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجنه ويغض منه كدرة لفظه ، وسوء العبارة عنه » [(١)] .

وبناءً على ذلك فقد اهتم اللغويون العرب بدلالة الألفاظ ، ويتجلى هذا في تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم ، ودراسة المجاز في القرآن ، وجاءت عملية ضبط المصحف لتمثل في ذاتها عملًا دلاليًا عظيمًا ؛ إذ إن تغيير ضبط الكلمة يفضي إلى تغيير وظيفتها ، وبالتالي تغيير معناها ، وأبسط مثال نسوقه هنا هو السبب الذي دفع إلى وضع النحو وذلك حين لحن قارئ في آية قرآنية وقرأ : ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ ﴾ [التوبة : ٣] بجر كلمة « رسول » بدلًا من ضمها ، ويترتب على هذه القراءة أن يبرأ الله من رسوله بدلًا من أن يكون الرسول هو البريء من المشركين .

ولننظر أولًا في مجال البلاغة ، اهتم البلاغيون بدراسة كثير من الجوانب الدلالية ؛ مثل الحقيقة والمجاز ، ودراسة الأساليب كالأمر والنهي والاستفهام والتعجب وغيرها ، وسوف نكتفي بفكرة واحدة هي فكرة « النظم » عند عبد القاهر الجرجاني (توفي ٤٧١هـ) .

طرح برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠م) في كتابه « بحث في المعنى والصدق » سؤالًا مؤداه : ما الذي يضفي الوحدة على الجملة المفيدة ؟ ليس من شك في أن هناك رابطًا منطقيًا يربطها ، وهذا الرابط المنطقي يتمثل في طريقة « ترتيب » المفردات داخل الجملة ؛ المعنى عند رسل إذن يكمن في طريقة الترتيب التي تنظم المفردات ، لا في

---

(١) ابن جني ، الخصائص ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، تحقيق : محمد علي النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (١٩٨٦م) ، (ص ٢١٦ - ٢١٨) .

المفردات من حيث هي كذلك ، هذا ما قاله رسل في القرن العشرين ، لكن انظر إلى ما قاله الجرجاني في كتابه « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز » تجد الفكرة نفسها بل هي أكثر وضوحًا .

الحق أن فكرة النظم كانت موجودة عند السابقين على الجرجاني ، ولكنها ارتقت على يديه حتى صارت نظرية تميز بها ، والمتأمل في كتاب « دلائل الإعجاز » مثلًا ، يجد أنه لا يفرق بين معاني النحو والنظم ، بل يؤكد على أن النظم في جوهره هو النحو في أحكامه ، ليس من حيث الصحة والفساد فقط ، بل من حيث المزية والفضل ، يقول : « واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ... فلست بواجد شيئًا يرجع صوابه إن كان صوابًا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ، ويدخل تحت هذا الاسم ، إلا وهو معنًى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير ما ينبغي له ، فلا ترى كلامًا قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه ، ووجدته في أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه » (١) .

ويؤكد الجرجاني على الفكرة ذاتها في كتابه « أسرار البلاغة » ؛ إذ يقول : « الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًّا من التأليف ، يعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب » (٢) ، ويوضح ذلك فيقول : إنك لو أخذت بيتًا من الشعر أو فصلًا من النثر ، وعددت كلماته عدًّا ، مبطلًا نظام تلك الكلمات الذي بنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها معناها ، ومغيرًا لترتيب هذه الكلمات ، لأخرجت البناء اللغوي من كمال البيان إلى مجال الهذيان نحو أن تقول في : « قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » « منزل قفا ذكرى من نبك حبيب » والسؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا كان ترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان ؟ والجواب عند الجرجاني : لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذي انتظمت به المعاني في ذهن المتكلم ،

(١) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، تصحيح وتعليق : محمد رشيد رضا ، الطبعة السادسة ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، (١٩٦٠م) ، (ص ٦٦ ، ٦٧) .

(٢) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تعليق وتنقيح : محمد النجار ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، (١٩٧٧م) ، (ص ٢) .

ولقد انتظمت المعاني وفق ما يقتضيه العقل ، فالمنطق العقلي نفسه يدلك على أي المعاني يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتي لاحقة بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذي نقفه من عالم الأشياء ، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر ، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله (١) .

وفي مجال الفلسفة نجد عناية فلاسفة الإسلام بقضية اللفظ والمعنى ، يتجلى هذا في كتابات الكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن حزم ، والغزالي ؛ فكثيرًا ما تشتمل أبحاثهم المنطقية واللغوية على باب مؤداه « دلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعاني » وغالبًا ما يقررون أن الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة ، يقول ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » : إن اللفظ يدل على المعنى :

١ - إما على سبيل المطابقة ، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعًا لذلك المعنى وبإزائه : مثل دلالة « المثلث » على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

٢ - وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءًا من المعنى الذي يطابقه اللفظ مثل دلالة « المثلث » على الشكل ، فإنه يدل على « الشكل » لا على اسم « الشكل » بل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل .

٣ - وإما على سبيل الاستتباع والالتزام ، بأن يكون اللفظ دالًّا بالمطابقة على معنى ، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه ، بل هو مصاحب ملازم له . مثل دلالة لفظ « السقف » على « الحائط » و « الإنسان » على قابل صنعة الكتابة (٢) .

أما عن نسبة الألفاظ إلى المعاني فيقول الإمام الغزالي (توفي سنة ٥٠٥ هـ) : « اعلم أن الألفاظ من المعاني على أربعة منازل : المشتركة ، والمتواطئة ، والمترادفة ، والمتزايلة » .

أما المشتركة فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا ؛ كالعين تطلق على العين الباصرة ، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق .

وأما المتواطئة فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها ، كدلالة

---

(١) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تعليق وتنقيح : محمد النجار ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ، القاهرة ، (١٩٧٧م) ، (ص٣) .

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الأول ، تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، (١٩٨٣م) ، (ص ١٣٩) .

اسم الإنسان على زيد وعمرو ، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير ؛ لأنها متشاركة في معنى الحيوانية ، والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ ، بخلاف العين الباصرة وينبوع الماء .

وأما المترادفة فهي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد ؛ كالخمر والراح والعقار ، فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والأسامي مترادفة عليه .

وأما المتزايلة فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب ؛ كالفرس والذهب والثياب ، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معاني مختلفة بالحد والحقيقة (١) .

وبالنسبة للأصوليين فقد اهتموا بدراسة اللغة بصفة عامة والمعنى على وجه الخصوص ؛ نظرًا للارتباط الحميم بين فهم اللغة والمعنى وفهم الشرع المستمد من القرآن والسنة المطهرة ، وشارك الأصوليون فلاسفة الإسلام في تقسيم الألفاظ من حيث دلالتها إلى دلالة التزام كما أسلفنا الإشارة . وقسموا الألفاظ أيضًا إلى مترادفة ومشتركة ومطلقة ومقيدة ، ولم يتوقفوا عند دراسة دلالة الألفاظ المفردة فحسب ، بل تناولوا دراسة الصيغ أو العبارات واهتموا اهتمامًا كبيرًا بصيغتي الأمر والنهي في القرآن الكريم لكونهما محور التكليف ؛ وهنا نجد أن الأصوليين يأخذون بنظرية الاستعمال أو السياق على أساس أن الاستعمال أو السياق هو الذي يحدد دلالات هاتين الصيغتين . ونورد فيما يلي بعض معاني صيغة الأمر التي وصلت إلى عشرين معنى : أو يزيد .

بعض معاني صيغة الأمر :

١ - الإباحة ، في قوله تعالى : ﴿ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الطور : ١٩] .

٢ - الوجوب ، في قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [البقرة : ٤٣] .

٣ - التهديد ، في قوله تعالى : ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت : ٤٠] .

٤ - التعجيز ، في قوله تعالى : ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة : ٢٣] .

وإذا نظرنا إلى الفكر الغربي المعاصر ، وجدنا أن مشكلة المعنى لم تشغل الفلسفة

---

(١) أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، الطبعة الرابعة ، دار الأندلس ، بيروت ، (١٩٨٣م) ، (ص ٥٢) .

التحليلية فحسب ، بل شغلت الفلسفات غير التحليلية أيضًا ؛ مثل : الفينومينولوجيا والبراجماتية والبنيوية ، ولا عجب بعد ذلك أن يقرر الفيلسوف الإنجليزي المعاصر جلبرت رايل هذا الرأي بقوله : « إن قصة الفلسفة في القرن العشرين هي قصة لفكرة المعنى » .

ولسنا في حاجة إلى الوقوف طويلًا عند التصنيفات التي يقدمها الفلاسفة لنظريات المعنى ، وحسبنا أن نشير إلى نظريتين مهمتين ؛ هما : نظرية التحقيق Verification Theory ، ونظرية الاستعمال Use Theory .

لقد دافعت عن نظرية التحقيق مدرسة أثارت جدلًا كبيرًا في الفكر المعاصر وهي مدرسة الوضعية المنطقية التي عرفت بعدة أسماء أخرى ؛ مثل : « التجريبية العلمية » و « الفلسفة الوضعية الجديدة » وضمّت مجموعة من الفلاسفة ؛ مثل : شليك ، وفايزمان وكارناب ، وفايجل واير ... وغيرهم . وجرى الاتفاق بين هؤلاء الفلاسفة على المبدأ القائل : بأن معنى الجملة هو منهج التحقيق منها ، وسمي هذا المبدأ باسم مبدأ التحقق Verification principle يقول شليك : « كلما نسأل عن جملة (ماذا تعني ؟) ، فإننا نتوقع درسًا فيما يتعلق بالظروف التي تستعمل الجملة فيها ، ونود أن نصنف الشروط التي سوف تشكل الجملة بمقتضاها قضية (صادقة) والشروط التي تجعلها (كاذبة) ومعنى القضية هو منهج تحققها » (١) ، ويؤكد فايزمان الفكرة نفسها بعبارة أخرى عندما يقول : « لكي يحصل المرء على فكرة عن معنى القضية ، فمن الضروري أن يكون واضحًا بشأن الإجراء الذي يؤدي إلى تحديد صدقها ، وإذا لم يعرف المرء هذا الإجراء فلا يمكن له أن يفهم القضية أيضًا ... إن معنى القضية هو منهج تحققها » (٢) .

واهتم فلاسفة الوضعية المنطقية بتحليل القضية باعتبارها أدنى حد يمكن أن ينحل إليه الكلام المعقول ، والقضية عندهم هي العبارة التي يجوز وصفها بالصدق أو الكذب ؛ بيد أن الصدق والكذب يختلف معناهما باختلاف نوع العبارة ، ولا تخرج العبارات التي يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب عن أحد نوعين فهي إما تحليلية وإما تركيبية .

العبارة التحليلية لا تقول شيئًا جديدًا عن الموضوع الذي تتكلم عنه ، وكل ما تفعله

---

(١) Schlick, M: "Meaning and Verification" in A. Lehere and K. Lehrer (eds) : The Theory of Meaning. Englewood Cliffs, N . J . : Prentice - Hall .(1970), (p. 100, 101)

(٢) Waismann, F. "Verification and Definition" in O. Hanrling (ed. s) Essential Reading in Logical Positivism, Basil Blackwell, Oxford, (1981), (P. 27)

هو أن تحلل هذا الموضوع إلى عناصره ، بعضها أو كلها ، وأمثلة هذا النوع هي « الأرملة امرأة مات زوجها » و « الزاوية القائمة تسعون درجة » و « الأعزب رجل غير متزوج » ، أما العبارة التركيبية فهي التي تقول لنا خبرًا جديدًا عن الواقع يمكن أن نتثبت من صدقه أو كذبه بالرجوع إلى هذا الواقع وإجراء مقارنة بينه وبين ما تزعمه العبارة . وأمثلة هذا النوع هي « الباب المفتوح » و « توجد تفاحة في هذا الطبق » و « السماء تمطر » ، وتتميز العبارات التحليلية بأنها تحصيل حاصل ، ويقينية الصدق ، ومحك الصدق فيها هو اتساق موضوعها مع محمولها ، أما العبارات التركيبية فهي عبارات تجريبية احتمالية الصدق ، ومقياس الصدق هو تجربة الحواس ، والعبارات من هذين النوعين هي وحدها العبارات ذوات المعنى عند فلاسفة الوضعية المنطقية .

وإذا نحينا جانبًا القضايا التحليلية التي تشكل قضايا المنطق والرياضيات ، تبقى القضايا التركيبية ، وطالما أن الشرط الوحيد لقبول القضايا التركيبية هو إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب على أساس من خبرة الحواس ، تخرج من مجال العبارات ذات المعنى مجموعتان ؛ هما :

١ - عبارات الأمر والتعجب والاستفهام والتمني وما جرى مجراها ؛ ومن أخطر النتائج المترتبة على ذلك استبعاد العبارات الأخلاقية والجمالية .

٢ - عبارات الميتافيزيقا التي لا تتحدث عن شيء في الطبيعة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين ما نتحدث عنه ، وإنما هي تتحدث بحكم تعريفها عن شيء يجاوز ما هو في الطبيعة .

وهكذا استبعد الوضعيون المناطقة الميتافيزيقا لا بوصفها عقيمة أو غير علمية كما ذهب الفلاسفة السابقون مثل أوجست كونت ، وإنما على أساس أن قضاياها لا تنتمي إلى القضايا التحليلية ولا التركيبية ؛ وطالما أننا لا نجد لها من وقائع العالم ما يجعلها صادقة أو كاذبة ، فإنها عبارات خالية من المعنى ؛ وعلى هذا النحو تحددت مهمة العبارة ذات المعنى - بغض النظر عن قضايا المنطق والرياضيات - في وصف حالة من حالات الواقع ، ثم يجيء حكمنا على هذه العبارة بالصدق أو بالكذب بناءً على قابليتها للتحقق .

ونظرًا لخطورة النتائج التي ترتبت على نظرية التحقق في المعنى ، فقد واجهت هذه النظرية اعتراضات قوية انصبت على منطوق مبدأ التحقق ذاته ؛ إذ ذهب بعض النقاد إلى أن عبارة المبدأ ليست علمية يمكن التحقق منها ، ومن ثمَّ يمكن رفض المبدأ باعتباره

خاليًا من المعنى ، ولكن أنصار نظرية التحقق ردوا على هذه الحجة بما يسمى بنظرية الأنماط المنطقية التي مفادها أن العبارات اللغوية ليست من نمط واحد ، ولا يكون مقياس الصدق في أحد هذه الأنماط هو نفسه المقياس في النمط الآخر ؛ ويمكن توضيح ذلك بالمثال الآتي : تأمل العبارتين : « انكسر الزجاج لأن الرياح عصفت به » و « لكل حادثة سبب » ، تجد أننا إذا وصفنا العبارة الأولى بأنها عبارة سببية ، فلا نستطيع أن نصف الثانية بالطريقة ذاتها ؛ لأن مبدأ السببية لا يمكن أن يكون هو نفسه عبارة سببية تتناظر مع العبارات التي تضرب له الأمثلة ، وبطريقة مماثلة يجب أن لا نتوقع أن يكون مبدأ التحقق بذاته موضوعًا للمعيار الذي يتحكم في رسم العبارات ذوات المعنى [1] .

وهناك اعتراض آخر ينصب على طبيعة الكائنات التي يطبق عليها المبدأ : هل هي الجمل أم القضايا أم العبارات ؟ لو أخذنا الجمل أولًا لوجدنا أن هناك صعوبة في النظر إلى الجمل بوصفها صادقة أو كاذبة ، ومن ثمَّ كونها قابلة للتحقق أو غير قابلة ؛ لأن الجمل تستعمل لقول شيء صادق في مناسبة وكاذب في أخرى مثل الجملة : « إنها تمطر » التي قد تكون صادقة الآن وكاذبة بعد قليل ؛ ومن ثمَّ فإن كلامنا عن منهج التحقق للجمل لا معنى له ، وحاول أنصار نظرية التحقق التغلب على هذه الصعوبة فقدموا مصطلحًا آخر هو « القضية » ؛ وتبعًا لاستعمال هذا المصطلح نجد أن الجملة : « إنها تمطر » المنطوقة يوم الجمعة سوف تعبر عن القضية ذاتها « كانت تمطر في يوم الجمعة » المنطوقة يوم السبت أو الأحد ، فالقضية اسم يتعلق بالشيء الذي يظل صادقًا أو كاذبًا عبر مجموعة منوعة من الجمل وعند أكثر من متكلم وفي مناسبات متعددة .

ولكن مبدأ التحقق يقع في مشكلة أخرى تتعلق باستعمال المبدأ كمعيار لما هو ذو معنى ؛ لأن أنصار المبدأ يقولون : إن القضية التي ليس لها منهج للتحقق ليس لها معنى ، وهنا لا يجدي أن نطبق هذا المعيار على القضايا طالما أن القضايا بحكم تعريفها تكون صادقة أو كاذبة .

وما يكون صادقًا أو كاذبًا لا يكون خاليًا من المعنى ، وبالتالي يجد أنصار مبدأ التحقق أنفسهم أمام معضلة : فإما أن يكون المبدأ حول الجمل ، وبالتالي لا يمكن طرح السؤال : « هل هي صادقة ؟ » ، وإما أن يكون حول القضايا وبالتالي لا يمكن طرح السؤال : هل هي ذوات معنى ؟ ، وخلاصة هذا الاعتراض أن المبدأ إما أنه غير ضروري

---

(1) Evans, J. L. "On Meaning and verivication" ,Mind. Vol. Lxll. No. 245. (1953), (P. 3).

أو لا سبيل إلى تطبيقه [١] .

وبالإضافة إلى هذه الاعتراضات ، هناك اعتراضات على نظرية التحقق في المعنى من زوايا متباينة – على سبيل المثال – نشر كواين في سنة (١٩٥١م) مقاله « عقيدتان للتجريبية » ، والعقيدة الأولى هي الاعتقاد بوجود تمييز صارم بين العبارات التحليلية والعبارات التركيبية ، أما العقيدة الثانية هي النزعة الردية ، أي الاعتقاد بأن كل عبارة ذات معنى تكون مكافئة لبناء منطقي معين على حدود تشير إلى خبرة مباشرة ؛ ولقد تأسست الوضعية المنطقية على هاتين العقيدتين وجاء هجوم كواين العنيف على هاتين العقيدتين ، ليضع النهاية لهذه الفلسفة ؛ وناقش كواين في مقالته المشار إليها كل التعريفات المقترحة لمصطلح « تحليلي » وأثبت أنها دائرية أو أنها تعول على مفاهيم أكثر غموضًا من مفهوم التحليلية ذاته مثل المعنى والترادف [٢] ، وتبعًا لهذا النقد للتمييز التحليلي – التركيبي أخذ كثير من الفلاسفة المعاصرين بالرأي القائل : إن التمييز لا يزيد على الأرجح على كونه مسألة درجة .

ومبدأ التحقق هو معيار لتمييز المعرفة العلمية عن اللاعلم أو الميتافيزيقا ، حسب رأي أنصار المبدأ ، على أساس أن المعرفة العلمية هي المعرفة ذات المعنى ، أما اللاعلم فهو اللامعنى ؛ ولكن دعنا ننظر في هذا الأمر من زاوية العلوم التجريبية وفي حدود علم الفيزياء على وجه الخصوص ونتساءل : هل كل جملة لا نستطيع التحقق منها تجريبيًا تعد ميتافيزيقية ؟ ترتكز الوضعية المنطقية على المنطق الاستقرائي في تحديد معيار التمييز بين الجمل العلمية والميتافيزيقية ، وتبدأ من جمل معينة تنظر إليها على أنها أساس ومحل لبقية جمل العلم وهي الجمل الأساسية أو جمل البروتوكول Protocol Sentences ثم تصعد إلى الجمل العامة ؛ وكل عبارة لا تدخل في هذا الإطار تعد ميتافيزيقية يتعين على العلم استبعادها ؛ ولكن سرعان ما يظهر اعتراض هنا مؤداه أن مفاهيم العلم لا ترتكز في تكوينها على الاستقراء وإنما هي من إبداع العقل ، زد على ذلك أن بناء النظرية العلمية والفيزيائية بخاصة يقوم على الاستدلال أكثر من الاستقراء ، وبقدر ما تكون النظرية متسقة تكون قوية ومقبولة .

زد على ذلك أن كثيرًا من المفاهيم والفروض التي لا ترتكز على التحقق التجريبي

(١) Hanfling. O. Logical Postivism, Oxford : Basil Blackwell, (1981), (P .16).

(٢) Quine, W . V . from A Logical Point of View, second edition, Harper Torchbooks . The Science Library, New York, (1961), (p . 20 - 45).

كان لها نصيب كبير في تقدم العلم وتطوره ، مما دفع بعض الباحثين إلى بحث الأسس الميتافيزيقية للعلم كما فعل « بيرت » في كتابه « الأسس الميتافيزيقية لعلم الفيزياء الحديث » ؛ إذ إن كثيرًا من النظريات العلمية تفترض أن الأصل في الكون هو الاتساق والنظام وأن حركة الموجودات والظواهر فيه تخضع لنظام دقيق ، ولعل هذا الانسجام الكامن والظاهر في الكون هو الذي دفع العلماء إلى البحث عن القوانين التي يسير بمقتضاها ؛ كما أن مؤلفات كوبر نيكوس وكبلر ونيوتن تنطوي على فروض ميتافيزيقية كثيرة وإيمان بوجود إله خلق كل شيء بقدر (١) .

ولقد دفع إخفاق نظرية التحقق في المعنى بعض الفلاسفة إلى البحث عن نظرية ملائمة لطبيعة اللغة وتنوع المفاهيم والأفكار البشرية ، وانتهت نتيجة البحث إلى العثور على نظرية الاستعمال في المعنى التي دافع عنها فتجنشتين المتأخر وفلاسفة مدرسة أكسفورد ، وتعتمد هذه النظرية على افتراض مؤداه أن معنى الكلمة (أو التعبير) هو استعمالها (استعماله) في اللغة ؛ يقول فتجنشتين : « فيما يتعلق بطائفة (كبيرة) من الحالات – وليس جميعها – التي تستعمل فيها كلمة « معنى » يمكن تحديدها هكذا : معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة » (٢) .

خلص فلاسفة الوضعية المنطقية من تحليلهم المنطقي للغة إلى أن اللغة تقوم بوظيفتين أساسيتين ؛ هما : الوظيفة المعرفية Cognitinv وتقوم فيها اللغة بوصف الواقع وتتجلى في العبارات التركيبية التي تخبر بخبر عن الواقع يحتمل الصدق أو الكذب ، والوظيفة غير المعرفية non - Cognitinv وتندرج تحتها عبارات الأخلاق والجمال من جهة والعبارات الميتافيزيقية من جهة أخرى ، وذهب الوضعيون المناطقة إلى أن الوظيفة الوحيدة الجديرة باهتمام البحث الفلسفي هي الوصف ، ولكن فلاسفة أكسفورد أثبتوا خطأ هذا الرأي على أساس أن النظر إلى اللغة ووظيفتها على هذا النحو يمثل ما أسماه أوستن بالمغالطة الوصفية Descriptive Fallacy ؛ لأننا لو قبلنا وجهة نظر الوضعية المنطقية ، فماذا نفعل

---

(١) Burtt, E . A . The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, London (1964), (P . 58).

وانظر في ذلك أيضًا : روبرت م. أغروس وجورج ن – ستانسيو ، العلم في منظوره الجديد ، ترجمة د . كمال خلايلي ، عالم المعرفة (١٣٤) ، الكويت ، (١٩٨٩م) ؛ إذ تؤكد النظرة العلمية الجديدة على أن أصل الكون وبنيته وجماله تقضي جميعًا بأن الله موجود ، (ص ٧٨) .

(٢) Wittgenstein . L . Philosophical Investigations, Translated by G . E . M . Anscombe . Oxford : Basil Blackwell . (1963). (part 1) . (Sec 43). (p . 20).

بالعبارات الأخرى التي لا تصف الواقع مثل جمل الأمر ، والنهي ، والاستفهام ، والتمني ، وجمل الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن الحكم عليها بأنها خالية من المعنى ؟ إن جُل كتابات فلاسفة أكسفورد ، على الرغم من تنوع المجالات التي تعالجها ، تمثل محاولة للكشف عن المغالطة الوصفية وبيان النتائج المترتبة عليها ومحاولة تجاوزها وانتهى هؤلاء الفلاسفة إلى الاعتراف بوظائف متباينة للغة لا يزيد الوصف على أن يكون واحدة منها ، وكشفوا بذلك عن أنماط مختلفة للتعبيرات وذهبوا إلى أن كل نمط له منطقه الخاص الذي يكسبه شرعيته ومعناه ودوره اللغوي والمعرفي .

وإذا كان معنى الكلمة أو العبارة هو استعمالها في اللغة فيجب أن يكون هذا الاستعمال محكومًا بقواعد بحيث يجعل الكلمة أو العبارة ذات مغزى ، ومن ثم تأتي ضرورة التفرقة بين الاستعمال الصحيح والاستعمال غير الصحيح ، فالاستعمال الصحيح هو الذي يجيء منسجمًا مع القواعد التي تضبطه ، أما الاستعمال غير الصحيح فهو الذي لا يخضع لتلك القواعد ، ومن هنا راح أصحاب نظرية الاستعمال يبحثون عن قواعد استعمال الكلمات والعبارات .

لقد ترتب على نظرية الاستعمال في المعنى عدة نتائج مهمة من أبرزها الفكرة القائلة بأن كل نمط من أنماط القضايا له نوع خاص من المعنى ، وعلى هذا النحو ردَّ فلاسفة أكسفورد الشرعية إلى مفاهيم أو قضايا الميتافيزيقا والأخلاق والجمال بعد أن سلبها فلاسفة الوضعية المنطقية بحجة أنها زائفة ولا تقبل التحقق الحالي أو المقبل ؛ ويترتب على هذا أيضًا أن مفاهيم العلوم التجريبية التي يقبل بعضها - وليس جميعها كما أشرنا إلى وجود مفاهيم ميتافيزيقية في النظريات العلمية - التحقق التجريبي ليست وحدها المفاهيم الحقيقية وما عداها مفاهيم زائفة ، وإنما مفاهيم الدين والأخلاق والعلوم الإنسانية بعامة هي أيضًا مفاهيم حقيقية ، وهذا يدفعنا إلى البحث عن معايير أخرى غير التحقق التجريبي للفصل بين المفاهيم الحقيقية والزائفة مثل قدرة المفهوم على التفسير والتنبؤ والتحليل بالإضافة إلى بساطته .

وبالإضافة إلى ذلك تتفادى نظرية الاستعمال الصعوبات التي تواجه نظرية التحقق وغيرها من نظريات المعنى ، وإذا كانت نظرية التحقق ترتكز على النظرية الإرشادية فإنها تواجه صعوبة وجود رموز ذات معنى دون أن تكون ذوات ماصدق مثل العدالة والشجاعة والكرم وما جرى مجراها ، ووجود رموز ذوات ماصدق واحد على الرغم من عدم ترادفها في المعنى مثل « مخلوق بقلب » و « مخلوق بكليتين » ، وتفسر نظرية

الاستعمال الحالة الأولى بأنها تنشأ حين تكون هناك قواعد تحكم استعمال الرمز على حين لا يوجد موضوع يصدق عليه ذلك الرمز ، أما الحالة الثانية فتنشأ حين تكون هناك بالنسبة لكل رمز قواعد مختلفة تحدد الموضوع الذي يشير إليه الرمز أو يصدق عليه ، على حين يكون الموضوع الذي يتم تحديده في هذه الحالة شيئًا واحدًا في الواقع .

لقد فطن البلاغيون المسلمون - بالإضافة إلى الأصوليين - إلى نظرية الاستعمال أو السياق وبخاصة سياق الموقف عندما قالوا : « لكل مقام مقال » ، والحق أن توضيح المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) ، وعلى المستوى المعجمي (العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها) لا يقدم لنا إلا « معنى المقال » أو « المعنى الحرفي » كما يسميه النقاد أو « معنى ظاهر النص » كما يسميه الأصوليون [1] ، وإذا شئنا أن نقدم المعنى الدلالي في صورته الكاملة فلا بد أن نضيف إلى « المعنى المقالي » جانبًا آخر هو « المعنى المقامي » وهو ظروف أداء المقال ويسمى بالمقام .

المفاهيم وتحريف المعنى :

أسلفنا الإشارة إلى بعض الظواهر المفهومية ؛ مثل « الاحتلال المفهومي » و « الحراك المفهومي » ، والتي يتطلب الفهم الجيد لها التمييز بين ظاهرتين مختلفتين ؛ هما « تغيير المعنى » و « تحريف المعنى » ، فما هو المقصود بهاتين الظاهرتين وما علاقتهما بالمفاهيم ؟

أسباب تغيير المعنى :

حاول علماء اللغة رصد الأسباب التي تفضي إلى تغيير المعنى ، فكان أهمها :

١ - **ظهور الحاجات الجديدة** : وذلك عندما يلجأ أصحاب اللغة إلى الكلمات القديمة التي توارت معانيها فيحيون بعضها ويطلقونها على المخترعات الحديثة ، وترانا هنا نستعمل كلمات قديمة لمعانٍ جديدة فيحدث تغيير المعنى ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك كلمات : المدفع والدبابة والسيارة والقاطرة والثلاجة والسخان والمذياع

---

(١) د . تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (١٩٧٣م) ، (ص٣٣٧) ، وانظر في توضيح أهمية السياق بشقيه اللغوي والاجتماعي أو المقالي والمقامي في ثلاث من البيئات العلمية الإسلامية وهي بيئات المفسرين والبلاغيين والأصوليين ، د . طاهر سليمان حمودة ، دراسة المعنى عند الأصوليين ، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، دون تاريخ ، (ص٢٢٠ - ٢٢٣) ، وانظر أيضًا د . السيد أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوي عند الأصوليين ، الطبعة الأولى ، شركة مكتبات عكاظ ، جدة ، (١٩٨١م) ، (ص ١٠٩ - ١٢٨) و (ص ١٤١ - ١٦٦) .

والجرائد والصحف ... وهَلُمَّ جرًّا [١].

ولعلنا نلاحظ أن الاكتشافات العلمية تمثل الكثرة الغالبة من الحاجات الجديدة التي تؤدي إلى تغيير المعنى .

٢ - العوامل النفسية والاجتماعية : هناك سبب آخر لتغيير المعنى هو الحظر أو التحريم ؛ إذ تمنع اللغات استعمال بعض الكلمات ذات الدلالات البغيضة أو التي توحي بشيء مكروه ؛ ولذلك تستبعدها وتستخدم بدلًا منها كلمات أخرى ، وتدخل الكلمة المستبعدة في إطار كلمات « اللامساس » على حين توصف الكلمة المفضلة بأنها من كلمات « التلطف » ، فإذا كان اللامساس يؤدي إلى التلطف في التعبير ، فإن التلطف يؤدي بدوره إلى التغيير في المعنى ، ومن أمثلة ذلك : أننا لا نكاد نسمع كلمة مرحاض أو كنيف وإنما نسمع بدلًا منها كلمة دورة مياه أو (تواليت) ، وكذلك لا نكاد نسمع كلمة « حُبْلَى » وإنما نسمع كلمة « حامل » .

تحريف المعنى :

ويترتب على تغيير المعنى تغيير المفاهيم ؛ نظرًا لأن المفاهيم التي نعبر عنها بألفاظ أو مصطلحات هي في جوهرها معاني مجردة . ولكن عملية تغيير المعنى على هذا النحو تعد عملية طبيعية ولا غبار عليها ، وإنما الشيء الذي يتعين علينا الانتباه إليه هو « تحريف المعنى » وهو أمر مغاير لتغيير المعنى على أساس أن تغيير المعنى يتم بصورة طبيعية إلى حدٍّ كبير ويحظى بقبول عند الجماعات اللغوية ولدى المجامع اللغوية والهيئات العلمية ، أما تحريف المعنى فيحدث تحقيقًا لمقاصد معينة ولأغراض فكرية ومعرفية عند من يمارسه . خذ مثلًا مفهوم « العقل » تجد أن الاتجاهات المادية في العلم والفلسفة ، والتي تفسر الأشياء بلغة المادة وحدها ، تذهب إلى أن خير طريقة للبحث في العقل هي إظهار كيفية انبثاق العقل من المادة ، وتبعًا لذلك لا يزيد العقل على أن يكون عضوًا ماديًّا ، ولكن أروع ما قدمه القرن العشرون هو هدم النظرية المادية في العقل ، وجاء ذلك على يد ويلدر بنفيلد وأشهر أعماله كتاب « لغز العقل Mystery of the Mind » سنة (١٩٧٥م) ، ونراه يقول : « يبدو لي من المؤكد أن تفسير العقل على أساس النشاط

(١) انظر د . إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، (١٩٧٢م) ، (ص ١٤٦) وما بعدها .

العصبي داخل المخ سيكون دائمًا تفسيرًا مستحيلًا تمام الاستحالة » [1] ، والنتيجة التي يخلص إليها بنفيلد وتتجلى في غير موضع من أعماله هي : « يبدو لي أنه من المعقول تمامًا أن أقترح ، كما اقترحت في عام ١٩٥٠م ، أن العقل ربما كان جوهرًا متميزًا ومختلفًا » [2] عن الجسم بطبيعة الحال .

وهذا التصور الأخير ينسجم مع الفهم الصحيح لدلالة مفهوم العقل ، فالعقل جوهر روحاني خلقه اللّٰه تعالى متعلقًا ببدن الإنسان ، وإن شئت قل : إنه نور في القلب يعرف به الإنسان الحق والباطل . وفي الاتجاهات العلمانية المعاصرة نجد تحريفًا آخر لمعنى العقل ؛ إذ يرى أنصار هذه الاتجاهات أن العقل هو الإمام الأوحد الذي يهدي الإنسان إلى المعرفة والذي يحدد له الحق والباطل والخير والشر ، وطالما أن العقل البشري قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج فلا حاجة بنا إلى الوحي ؛ لأنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه ؛ وإذا كانت الاتجاهات المادية في العلم والفلسفة قد حرفت معنى مفهوم العقل من زاوية بنية العقل عندما أرادت أن تجعل العقل شيئًا ماديًّا ؛ فإن العلمانية تحرّف معنى مفهوم العقل من زاوية الوظيفة التي يقوم بها ، فالعقل ملكة لدى إنسان محدود الإدراك ، والمغالطة هنا هي مغالطة سحب الجزء على الكل ، وهي تدخل في باب توسيع المعنى أيضًا ؛ ولكن التصور الإسلامي للمعرفة يرى أن العقل لا يزيد على أن يكون وسيلة من وسائل الإدراك ، وأن كل وسائل الإدراك لدى الإنسان تقع في باب الوجود ، وأن هناك مصدرًا آخر من مصادر المعرفة هو الوحي ، وأنه لا يوجد تعارض بين العقل والوحي في الإسلام ، والصواب هو أن هناك تكاملًا بينهما . فالعقل من خلق اللّٰه وهو هبة اللّٰه للإنسان ليدرك به ما وسعه الإدراك ، والوحي من لدن الخالق العظيم ليهدي الإنسان كله وعقله بخاصة .

ولا يقف أصحاب الاتجاهات المادية والعلمانية عند تشويه دلالة كثير من المفاهيم في تراث الأمة فحسب ، وإنما تجاوزوا كل حدٍّ حتى تجرأ أحدهم على لفظ الجلالة « اللّٰه » ، فراح يفرعه من دلالته الأصلية ويبنيه من جديد على حد زعمه . ونراه يقول : إن لفظ اللّٰه يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات ، وباعتباره معنى مطلقًا يراد التعبير عنه بلفظ محدود ؛ وذلك لأنه يعبر عن

---

(١) Penfielg . W . The Mystery of the mind, Princeton ,New jersey : princeton university Press, (1975), (P . 80).

(٢) I Bid . (P . 62).

اقتضاء أو مطلب ، ولا يعبر عن معنى معين ، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل . هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيرًا عن قصد أو إيصال لمعنى معين . فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقد يكون في الحس الشعبي هو اللّه ، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضًا في الشعور الجماهيري هو اللّه ، وكلما حصلنا تجربة جمالية قلنا : اللّه ! اللّه ! وكلما حفت بنا المصائب دعونا اللّه ، وكلما أردنا ضمانًا ويقينًا حلّفنا الآخر باللّه وحلفنا له أيضًا باللّه . فاللّه لفظة تعبر عن صرخات الألم وصيحات الفرح ، أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع ، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًّا . وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ « اللّه » ، وكلما أمضت في البحث ازدادت الآراء تشعبًا وتضاربًا ، فكل عصر يضع من روحه في اللفظ ، ويعطي من بنائه للمعنى ، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات . فاللّه عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفيًّا هو الحب ، وعند المكبوت هو الإشباع ، أي أنه في معظم الحالات « صرخة المضطهدين » (١) .

فانظر كيف مارس الكاتب تشويه دلالة مفهوم « اللّه » ، فالمفهوم الواضح الدلالة أصبح لدى المؤلف يعبّر عن إحساس أكثر مما يعبر عن معنى معين ، وإذا كان مفهوم اللّه كما يعرف أهل العلم والعامة على السواء يدل على أنه سبحانه هو الخالق البارئ المصور ، له الأسماء الحسنى ، فإن الكاتب يدفع بالمفهوم نحو انحطاط الدلالة وتضييق المعنى ، وبدلًا من القول بأن اللّه هو الرازق نجده يقول : بأن اللّه هو الرغيف ، وبدلًا من القول بأن اللّه سبحانه قد أنعم علينا فجعل لنا من أنفسنا أزواجًا لنسكن إليها ، نراه يقول بأن اللّه عند المكبوت هو الإشباع .

تحليل بنية المفاهيم :

تتألف بنية أي مفهوم من مجموعة من العناصر المكونة له ، وهذه العناصر لا تأتي بدرجة واحدة من حيث البناء والأهمية ، بل هناك عناصر أساسية وعناصر أخرى مكملة لها وقد تشتق منها أحيانًا ؛ والعناصر الأساسية تتمتع بأسبقية منطقية في بنية المفهوم ؛ إذ إنها لا تشتق من غيرها وإنما يمكن لغيرها أن يشتق منها ، وتشبه هذه العناصر الأساسية

---

(١) د . حسن حنفي ، التراث والتجديد ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، (١٩٨٠م) ، (ص ١٢٧ ، ١٢٨) .

من هذه الزاوية المصادرات أو البديهيات في الأنساق الرياضية والمنطقية ، وتتمتع هذه العناصر بدرجة أكبر من التجريد إذا ما قورنت بغيرها من عناصر المفهوم .

ويمكن أن نلقي على هذه الفكرة أضواءً شارحة إذا استعنا بفهم ديكارت للمادة ؛ ينظر ديكارت إلى الامتداد على أنه الصفة الأساسية للمادة ، ويقول في كتابه « مبادئ الفلسفة » : « إن ما يكوّن طبيعة الأجسام ليس ثقلها ولا صلابتها ولا لونها ، بل امتدادها فحسب » وعلى هذا النحو تشكل صفة الامتداد « العنصر الأساسي » في بنية مفهوم المادة ، وتجيء الصفات الأخرى ؛ مثل : الثقل والصلابة والحركة والشكل .. وهَلُمَّ جرًّا ؛ لتشكل عناصر أخرى لاحقة منطقيًّا على عنصر الامتداد ، أي أن هذه العناصر الأخرى تلزم منطقيًّا عن عنصر الامتداد وليس العكس ؛ وبعبارة أخرى فإن كون الجسم ذا حركة أو شكل يرجع بالضرورة إلى كونه جسمًا ممتدًّا ، أما كونه ممتدًّا فلا يفترض وجود أية صفة أخرى تسبقه منطقيًّا .

وبالإضافة إلى التوضيح السابق لفكرة العناصر الأساسية والعناصر الإضافية في بنية المفاهيم ، يمكن الإفادة في توضيحها أيضًا من فكرة تصنيف أنواع المعنى في علم الدلالة ؛ إذ ميز علماء الدلالة بين عدة أنواع يأتي في مقدمتها : المعنى الأساسي والمعنى الإضافي ؛ المعنى الأساسي أو المركزي هو الذي يمثل العامل الرئيسي في الاتصال اللغوي والمعبر الحقيقي عن أهم وظائف اللغة وهي التواصل ونقل الأفكار ، ولكي يتم التواصل بين شخصين بلغة معينة لا بد أن يشتركا في المعنى الأساسي ؛ أما المعنى الإضافي أو الثانوي فهو المعنى الذي تملكه الكلمة بالإضافة إلى معناها الأساسي ، وربما يتغير من عصر إلى آخر تبعًا لتغير المناخ الثقافي الذي تحيا فيه لغة معينة . ولنأخذ مثالًا يوضح المعنيين المشار إليهما ؛ فكلمة « امرأة » يتحدد معناها الأساسي بعدة عناصر هي أنها إنسان وأنها ليست ذكرًا وأنها بالغة ، وإلى جانب العناصر توجد عناصر إضافية ؛ مثل : أنها رقيقة وتجيد الطهي وأنها ثرثارة وسريعة البكاء وتشكل هذه العناصر المعنى الإضافي للكلمة .

وتبعًا لذلك إذا شئنا فهمًا أفضل لبنية أي مفهوم ، فيجب أن نحلل هذه البنية ونحدد عناصرها الأساسية وعناصرها الفرعية ، ولكي نوضح مدى أهمية هذه العملية التحليلية في الإدراك الدقيق والصحيح للمفاهيم واجتناب اللبس وتفادي الخلاف ، يمكن أن نتأمل قليلًا في مفهوم « العقل » ؛ إذا طرح هذا المفهوم بصورة أولية دون تحليل لبنيته ، فسرعان ما يظهر النزاع بين من يؤيد وجود العقل ومن ينكر وجوده ، ولكن إذا حللنا بنية هذا المفهوم وأوضحنا أنه ينقسم على وجه التقريب إلى ثلاث عائلات من المفاهيم ؛

هي : المفاهيم المعرفية ؛ مثل : المعرفة والفهم والتفكير والإدراك ، ومفاهيم الإرادة ؛ مثل : العزم والاختيار والقصد ، ومفاهيم الإحساس ؛ مثل : الغضب والخوف ، واللذة والألم ، أقول : إذا حللنا بنية مفهوم العقل على هذا النحو فإن الحوار الذي يدور حوله سوف تتغير طبيعته وطريقته والنتائج التي يمكن أن ينتهي إليها .

كما أدرك فلاسفة الإسلام أن هناك علاقة بين بنية اللغة وبنية العقل وبنية الواقع ، يقول أبو حامد الغزالي : « إن للأشياء وجودًا في الأعيان ، ووجودًا في الأذهان ، ووجودًا في اللسان ، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي ، والوجود في الأذهان هو الوجود العملي الصوري ، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي ، فإن السماء - مثلًا - لها وجود في عينها ونفسها ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا ؛ لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا ..... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات .. فالقول دليل على ما في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له .. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان ولو لم يشعر الإنسان لم يعبر عنها اللسان ، وإذن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية »[١] .

وليس من شك في أن فكرة الغزالي تنسحب على بعض المفاهيم دون بعضها الآخر ، فهناك مفاهيم كثيرة لها وجود في الأذهان ووجود في اللسان دون أن يكون لها وجود في الأعيان ؛ مثل : الشجاعة والمساواة ، والخوف من اللّه وغيرها .

إذا كان تحليل بنية المفهوم قد كشف عن وجود عناصر أساسية وأخرى إضافية في المفاهيم ، وكشف أيضًا عن وجود علاقة بين المفهوم في الذهن وبنية المفهوم في اللغة أو اللسان ، فإن هذا التحليل يكشف لنا كذلك عن أن هناك مجموعة من المفاهيم تكتسب مع الأيام بعض العناصر الإضافية التي تزيد من مضمونها ومن مساحة تطبيقها بحيث تبدو في نهاية الأمر وكأنها شيء مختلف عما كانت عليه أول الأمر ، ومن أمثلة هذه المفاهيم : الديمقراطية والحرية ؛ فالديمقراطية - مثلًا - لا تفهم فهمًا جيدًا اللّهم إلا إذا كان معناها مقرونًا بزمن استعمالها ، فنقول : إن الديمقراطية عند اليونان تعني كذا وكذا وفي عصرنا تعني كذا وكذا .

---

(١) الغزالي ، المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، (١٩٦٨م) ، (ص ١٠ ، ١١) .

أما عن مفهوم الحرية فَحَدِّثْ ولا حَرَج ، فها هو واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمفهوم الحرية وهو الفيلسوف الإنجليزي « أزيا برلين » (أزايا - إشعيا) يقول في كتابه « أربع مقالات في الحرية » : « إنه لن يناقش أكثر من مائتي تعريف للحرية » [١] ، وأبسط حريات الإنسان أن يكون حرًّا في جسده يتصرف فيه كيف يشاء ، ثم يترتب على هذه الحرية الجسدية حرية أخرى هي حرية الإرادة ، فيختار من بين بدائل كثيرة ما يختاره ، وعلى أساس هذه الحرية تقع عليه تبعة الاختيار ؛ وبالإضافة إلى هذين الجانبين من الحرية هناك جوانب أخرى لا حصر لها ، فهناك حرية العقل ، وحرية التعبير ، وحرية الفكر ، وحرية الصحافة ، وحرية الفنان والأديب ، وحرية العالم في خلق الفروض التي يبدأ منها عملية تفكيره ، وهلم جرًّا .

وهذا الجانب الأخير من الحرية لم يكن معروفًا عند أسلافنا من بني البشر فازداد به مفهوم الحرية خصوبة في المضمون وثراءً في المعنى ، وهو الجانب الذي ظهر في أواسط القرن الماضي على أيدي بعض علماء الرياضة وترتب عليه بناء هندسات لا إقليدية [٢] .

يتضح لنا مما أسلفناه أن تحليل بنية المفهوم تكشف عن أن بعض المفاهيم تتألف من عناصر محورية أساسية وعناصر أخرى تطرأ على المفهوم خلال سيرته الفكرية التاريخية الأمر الذي يفرض على القائم بعملية تحليل المفاهيم أن يضع نصب عينيه دائمًا بعض الدلالات التي تكتسبها المفاهيم في فترات تاريخية معينة ، مما قد يحرك الدلالة الأساسية إلى الهامش ، ويدفع بالدلالة الإضافية إلى المركز .

يتضح مما أسلفناه أن هناك بعض القواعد الدلالية التي تحكم التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم ، ويأتي في مقدمتها ما يلي :

١ - معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن المفاهيم ، ولا تساعد معرفة هذه المعاني في الكشف عن الدلالات المتنوعة للمفهوم في حالة التعامل العادي الذي يبغي البحث عن الحقيقة فحسب ، وإنما تساعد أيضًا في الكشف عن عمليات التلبيس والتحريف الدلالي التي قد يتعرض لها المفهوم موضوع البحث .

---

(١) Berlin . I . Four Essays on Liberty, Oxford university Press, (1975), (P . 121).

(٢) انظر : د . زكي نجيب محمود ، في تحديث الثقافة العربية ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، (١٩٨٧م) ، مقال : حرية لم يعرفها الأقدمون ، (ص ٢٧٩ - ٢٩٥) ، وانظر للمؤلف نفسه : عن الحرية أتحدث ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، (١٩٨٩م) .

٢ - معرفة السيرة الدلالية للمفهوم ، والتمييز بين الدلالات الأصلية التي تجلب عند وضعه لأول مرة ، والدلالات التاريخية التي اكتسبها عبر تطوره .

٣ - تحليل البنية الدلالية للمفاهيم والتمييز بين العناصر الأساسية والعناصر الفرعية في هذه البنية .

٤ - في حالة ترجمة المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي ينقله إلى اللغة العربية مثلًا ويجب أيضًا أن يكون على وعي بأصول العربية حتى يختار مقابلًا دقيقًا للمفهوم الأجنبي . وفي حالة الافتقار إلى أي شرط من هذين الشرطين يحدث الخطأ الدلالي في الترجمة ، ناهيك عن اللاتحديد في الترجمة الذي يحدث لا محالة نتيجة لاختلاف الخصائص اللغوية والثقافية ، أما إذا كان المترجم يفي بهذين الشرطين تمام الوفاء بيد أنه يحرف الترجمة عن عمد فذلك شأن آخر ، ويجب على أصحاب الفكر إظهار هذا التحريف الدلالي والتنبيه عليه .

٥ - الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية للغة التي تصاغ فيها المفاهيم .

* * *

بناء المفاهيم الإسلامية : ضرورة منهاجية

أ . د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية بالمعنى الواسع لكلمة « منهج » وما تتيحه من معانٍ [1] ودلالات ، حيث تشمل الحركة على التنظير ، والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تُطرح أولًا وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم . فالمنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها حيث يتعامل كل مجال من مجالات الدراسات [2] الإنسانية والاجتماعية مع مفاهيم تعتبر في نظر

(١) المنهج في اللغة : هو الطريق الواضح في أمر ما من علم وعمل وهو الطريق الذي يسلكه الإنسان وفق قواعد عامة تهديه وتقوده إلى الطريق في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية .
انظر في هذا : معاجم اللغة : لسان العرب ، ومختار الصحاح ، والمصباح المنير ، والقاموس المحيط (مادة : نهج) .
انظر أيضًا : أحمد محمد عبد العال ، منهج الشهرستاني في التأريخ للأديان والمذاهب ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة الأزهر ، فرع المنصورة كلية أصول الدين ، قسم العقيدة ، (١٩٨٢ م) ، (ص ٨٠ - ٨٢) .
انظر كذلك : د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، (١٩٧٣م) ، (٢/٤٣٥) ،
ومن الكتابات التي تؤصّل مفهوم المنهج وشموله للنظر والحركة : انظر : سيد قطب ، هذا الدين ، بيروت - القاهرة ، دار الشروق ، (د . ت) ، (ص ٣ - ٤٧) . انظر في التأكيد على دور المنهج الخطير في حركة الإنسان الفكرية والحضارية عمومًا : د . عماد الدين خليل ، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية ، القاهرة ، دار الصحوة للنشر ، (د . ت) ، (ص ١١) .

(٢) انظر في هذا : د . محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، =

واضعيها من أساسيات المعرفة في ذلك المجال ، وسواء أكانت هذه المفاهيم كلية أو جزئية ، فإنها من مكونات الطرح النظري الذي يتأسس عليه البناء المعرفي في هذه الدراسات .

إن المفهوم الواحد معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التي تقوم عليها الدراسة في هذا المجال وسيكون لها أثرها في الحياة اليومية إذا وضعت موضع التطبيق ولو جزئيًّا [١] .

إن هذه الملاحظة يؤكدها ذلك الاهتمام خاصة في كتابات أصول الفقه بقضية المفهوم ودلالته والمعنى وأهميته ، هذا الاهتمام من جانب علماء أصول الفقه يضاف إليه ضرورة أخرى تنبع من الوعي بأن الدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها وتعدُّد مصادرها وتمايز أطرها المرجعية توصلت إلى هذه المفاهيم نظريًّا ومارست توظيف بعضها على الساحة العملية .. وأن مهندسي هذه المفاهيم يطمحون أن تزدهر هذه الدراسات في كل مجالاتها ويتطلعون إلى أن تكون بدائل للأفكار الإسلامية (ومفاهيمها) [٢] ، وهو ما يعني ضرورة الوعي بهذا الخطر .

إن هذه الأهمية الإضافية تنبع أساسًا من أن المفاهيم تقع في قلب عملية التقليد للغرب [٣] . وهي عملية تهدف في الأساس إلى تنحية المفاهيم الإسلامية الأصيلة النابعة من التراث والمستندة إلى الأصول الإسلامية (القرآن والسنة الصحيحة) ، وتقديم بدائل لها ، أو فرض الأمر الواقع من حيث انتشارها واستخدامها وتداولها بين الجماعة العلمية ، بل في دائرة العاملين في الحقل الإعلامي ، وربما في دائرة الناس العاديين .

أما الهدف الثاني فهو إحداث عملية تشويش على مستوى واسع في إطار مجموعة من الدعاوى ، بدءًا بنفي وجود مثل هذه المفاهيم أو التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقيق والتحقق في الواقع المعاش ومرورًا بالقول بعدم وضوح هذه المفاهيم

= (١٩٨٢م) (ص ١٢) .

(١) د . عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية (دراسة مقارنة) ، قطر ، الدوحة : دار الثقافة ، (١٩٨٤م) ، (ص ٥) بتصرف .

(٢ - ٣) يفضل الباحث « التقليد للغرب » ترجمة لكلمة (Westernization) ذلك أن ما اصطلح من ترجمة لذلك « بالتغريب » و « التغرب » نسبة إلى الغرب إنما تقع في إطار الترجمات غير الموفقة ؛ حيث تختلط بمفهوم « التغريب » الذي يعني أساسًا النفي والإبعاد . فضلًا عن أن اختيار ترجمة « التقليد للغرب » إنما تتضمن موقفًا مبدئيًّا من عملية التقليد للغرب باعتبارها شعبة من عملية التقليد في كُليتها سواء أكانت من داخل أو من خارج .

وعدم تحديدها إن وجدت وانتهاءً بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكّل بناءً من المفاهيم متكامل الأسس ، قادرًا على التطور كل حين على أيدي الجماعة العلمية في الغرب ؛ حيث تدعي لهذه المفاهيم التجديد والوضوح من حيث طبيعتها ، ومن حيث وجودها فهي جاهزة في جميع الأحوال مفصَّلة مدروسة لا يفترض في متعاطيها سوى تبنيها والبناء على أساس منها ، وهي من حيث أهدافها قابلة للتحقيق والتطبيق الواقعي ، تنطلق منه وتتطور به وتعود إليه .

وحيث يقدِّم الفكر الغربي هذا البديل الجاهز في دائرة المفاهيم ، فإن الحالة التي توجد عليها المفاهيم الإسلامية تسهم في ذيوع هذا البديل الغربي ، حيث لا توجد - من خلال التقصير البشري في الاجتهاد في بناء المفاهيم الإسلامية - في صورة بناء فكري منتظم وركام نسقي متتابع ومتواصل ومتجدِّد بحكم ارتباطه بالواقع ، مستندًا في تأصيله إلى الاستمداد من الأصول الإسلامية ، حيث توجد هذه المفاهيم في صورة جزئية مبعثرة ، الأمر الذي يؤدي إلى اتخاذ معظم الباحثين الإسلاميين أحد موقفين :

الأول : الاستجداء لمشابهة المفاهيم الإسلامية أو قياسها على المفاهيم الغربية ، وهو أمر من الخطورة بمكان ، حتى لو استند إلى دعاوى تقريب المفاهيم إلى الأذهان من جهة ، والأخذ بالقول الشائع « خطأ شائع خير من صحيح مجهول أو جهل به » ؛ إذ قد يؤدي بهذا التيار إلى الدخول تحت طائفة المقلدين للغرب بلا حجّة ولا بيّنة .

الثاني : موقف الرافض الذي لا حيلة له في إبراز البديل في دائرة المفاهيم الإسلامية ، وهو موقف رغم قناعته بسلامة توجُّهه ، إلا أنه لا يتخذ خطوة أبعد ببناء موقفه هذا على أسس معرفية ومنهجية قادرة على تقديم البديل القادر على الصمود في دائرة المفاهيم حيال التفريط فيها في الداخل والغزو الثقافي من الخارج .

إن التأكيد على عناصر التميز والخصوصية في بناء المفاهيم الإسلامية ، يؤكد طبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية واهتماماتها ؛ حيث يصير تحديد المفاهيم واجبًا ، ويصير في العلوم السلوكية والاجتماعية أوجب ؛ نظرًا لطبيعتها واختلاف الأطر المرجعية وتوجُّهات الباحثين [1] .

---

(١) انظر في اختلاف المفاهيم نتيجة ارتباطها بخبرات وتوجهات فكرية وأطر مرجعية مختلفة : د . حامد ربيع ، مذكرة التحليل السياسي ، نص المحاضرات التي ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير - جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، (١٩٧٩م) ، (ص ١٨) . =

ومن ثم تبدو محاولة بناء المفاهيم الإسلامية وفق ذلك الوضع تجابه بمجموعة من الصعوبات ، ولكن الواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر .

إن التأكيد على دور أصول الفقه في عملية بناء تلك المفاهيم والتواصل بالقواعد والحدود والمنهاجية المتبعة في علم الأصول تحديدًا وبيانًا يجعل لذلك أثره بصورة أو بأخرى في الفهم الصحيح للأحكام الشرعية والوعي بوسائل المكلفين ومقاصدهم ، وضرورة تحقيق المناط وتحريره ؛ ذلك أن المفاهيم الإسلامية ، شأنها شأن الأحكام الشرعية ، تتعلق بمصالح العباد وحركتهم ، ومن ثم كانت أَوْلَى بالالتفات إليها تحديدًا وبيانًا ، وأجدر بالاعتماد عليها أساسًا وبنيانًا ، وكان الالتفات إلى مداركها والنظر في مسالكها من اللازمات والقضايا والواجبات والإحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تذلل طرق الاستثمار وينقاد جموح غامض الأفكار [1] .

إننا هنا يجب أن نلفت النظر إلى أن الرؤية الإسلامية التي تتميز بالكلية والشمول ومصدر بنائها الذي يكمن في دلالات نصوصها تتضمن مفاهيم أساسية منهجية تنتظم على أساسها مكتسبات الإنسان المعرفية في كل مجال من مجالات النظر والتطبيق ، وليست هذه الدلالات (في إطار عملية بناء المفاهيم) حين يتوصل إليها بناءً معرفيًّا فحسب ، بل هي منظومة من المقاييس ينبغي أن تستثمر في غربلة المعارف الإنسانية وفي تقويمها ، وذلك في ضوء النصوص الإسلامية وفي ضوء المنهج الإسلامي الذي يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها [2] .

هكذا يتبين أن للمفهوم وظيفة حيوية ؛ حيث لا يمكن أن يوجد مستقلًّا بعيدًا عن منهج خاص متميز ، فإنه إذا كان في الإمكان القول بأن لكل منهج مفاهيمه الخاصة

= انظر أيضًا : د . كليم صديقي ، ما بعد الدول القومية – المسلمة ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد التاسع عشر ، بيروت ، يوليو ، سبتمبر (١٩٧٩م) ، (ص ٥) .

(١) استعار الباحث كلمات الآمدي لموافقتها للمقام ودقتها في التعبير عن غرض الباحث : انظر : سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام . القاهرة : دار الحديث ، (د . ت) ، (ص ٣) ، (المقدمة) .

(٢) انظر : د . عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنسانية ... مصدر سبق ذكره ، (ص ٥ ، ٦) ، انظر أيضًا في بيان الطبيعة القياسية والمعيارية للمفاهيم ضرورة التأكيد على ذلك من خلال تقديم نموذج في بناء مفهوم الدولة الشرعية : د . منى أبو الفضل ، دراسات في المنظور الحضاري : دراسة النظم السياسية العربية ، نص المحاضرات التي ألقيت على طلبة البكالوريوس ، (١٩٨٢م) . انظر مفهوم الدولة الشرعية .

به ، فإن كل منظومة من المفاهيم لا بدَّ مع فرض اتساقها - أن تضع على الأقل خطوطًا أساسية وحدودًا واضحة لمنهاجية دراسة الظواهر المختلفة ، فضلًا عن هذا ، فإن المفاهيم الإسلامية من خلال طبيعتها القياسية إنما تشكل في حد ذاتها جانبًا منهجيًا يجب التأكيد عليه من خلال إبراز المفهوم وفق مقتضياته وشرائطه [1] .

تأسيسًا على ما سبق ، فإن الحديث عن جزئية « بناء المفاهيم الإسلامية » لا يمكن أن يستقيم دون الإشارة - على الأقل - إلى تميز الضوابط المنهاجية الكلية والأساسية في التصور الإسلامي عما عداها من تصورات وضعية [2] الأمر الذي يدفعنا إلى البحث في

---

(١) يلفت الباحث النظر إلى ضرورة الاهتمام في البحوث السياسية الإسلامية بكثير من المفاهيم المنبثقة عن الأصول الفقهية كمفاهيم ومداخل منهاجية للدراسات السياسية ، مثل مفاهيم المصلحة الشرعية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الضرورة الشرعية والسياسية الشرعية ... إلخ . وكذلك مفهوم الذرائع ، خاصة ما يتيحه المفهوم في عمليات البناء النظامي وشرائطه ، وكذلك في عملية بناء المفاهيم وهو ما سنشير إليه في ما بعد ، فضلًا عن القياس الذي يضع حدودًا وأسسًا للمنهاجية المقارنة في أدق صورها . كذلك فإن المفاهيم الإسلامية كافة تتميز بجانبها المنهجي في وضع الحدود والشرائط في الفهم وتحقيق المناط وتحريره ، إن المفهوم الإسلامي للتغيير على سبيل المثال يؤكد جوانب منهجية معينة في فهم التاريخ معنى وطبيعة ، كما أنه يسهم في تفسير الخبرة التاريخية وفق منهاجية تاريخية متميزة .

(٢) يبدو للباحث أن مناقشة الدراسات الإنسانية والاجتماعية وبعضًا من مفاهيمها ومعاييرها ومناهجها ووسائلها ومصادرها ومعلوماتها إنما تشكل أكثر الميادين ملاءمة لمناقشة التنظير الوضعي أو لأهم نظرياته ، من ثمَّ فإنَّ مناقشة الأسس النظرية والمفاهيم المرتبطة بها التي تستند إليها أجدى نفعًا ، كما أنها تخلِّصنا من منهجية الدفاع المفروضة التي تجعلنا دائمًا في موقف الدفاع ، أما أساس المقارنة أو الميزان الذي سوف نزن به ما نناقشه ، فهو الرؤية الإسلامية ومقتضياتها ، ودلالاتها ، حيث إن الانضباط المنهجي في منظور هذه الرؤية فكرًا ولغةً يقتضي تفادي الأفكار التي ليس لها واقع فتستبدل بمفاهيم إسلامية هي واقعية من ناحية وإيجابية من ناحية أخرى .

انظر : في ضرورة تجاوز المنهاجية الدفاعية : عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي ، كتاب الأمة ، العدد الثامن : سلسلة فصلية ، قطر ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، الطبعة الأولى ، (المحرم ١٤٠٥هـ) ، (ص ٥٢ - ٧٠) .

قارن بهذا : فتحي عثمان ، الدين في موقف الدفاع ، القاهرة ؛ مكتبة وهبة ، (١٩٦٣م) ، (ص ٧ - ٢٥)

وفي هذا الإطار فإن معظم الباحثين المسلمين يجابهون بمجموعة من المفاهيم وجب ضبطها ومناقشتها خاصة أنها من المفاهيم الكلية التي تنعقد على أساسها منظومة المفاهيم ؛ حيث تواجه مخاطر كثيرة حول مفاهيم الدين والعلم ، العقل والوحي ، والموضوعية ، وكلمات كثيرة من فرط الاعتياد عليها ترك أمر تحديدها وأهمل فصل بيانها ، كلمات كثيرة في ظل معانيها الغربية تزداد تشويشًا على غير ما أريد من التحديد والبيان فأدى ذلك بدوره إلى حيرة كثير من الباحثين المسلمين تدفعهم لأحد موقفين :

مقولة الموضوعية التي تتعلق من طرف خفي ، بصورة غير مباشرة ، بهذه الأطروحات الوضعية ويستبطن فهمًا معينًا لتلك الفكرة .

= الأول : منها يتبنَّى هذه المفاهيم من النظر الأول وإبراز اتفاقها مع الرؤية الإسلامية .
والثاني : هو موقف الرفض العاطفي دون حيثيات ودون بيان أسباب ، ومن ثَّم فهو لا يقدم البديل ، والحق أن كلا الموقفين (التبني ، والرفض العاطفي) يؤدي إلى متاعب لا حصر لها ، فإن من يتبنى بلا بيّنة يُفاجأ بسلسلة تتداعى من المفاهيم . فالعلم بمعناه الغربي يجر الوضعية ، والأخيرة تجر الموضوعية ، فالعلمانية سلسلة إذا ما سُحبت إحدى حلقاتها المتواصلة تداعى الحلقات الأخرى دون وعاء ونداء . أما موقف الحيرة الناتج عن الرفض العاطفي غير المُسبب فيجعله في موقف الدفاع بلا عدَّة ، ينتهي في الغالب بالخسران في مواجهة الفئات المقلدة للغرب ، والقضية - على ما أشرنا آنفًا - ليست اختلافًا في المفاهيم فحسب ولكن اختلافًا في المنهج ؛ حيث الاختلاف والتمييز بين المنهاجية الإسلامية وما عداها من منهجيات نابعة عن رؤى وضعية . ومن أهم تلك الاختلافات والتميزات :
أولاً : فارق المصدر : حيث إن المنهج الإسلامي قائم على أصل متين وهو الوحي ، وهو ما يعني أن المنهاجية تنفك عن الدين ومصادره في المعرفة ، والاختلاف في المصدر يعدُّ اختلافًا أساسيًا ، حيث إن المنهج الإسلامي ، طالما مصدره الدين ، يختلف كل الاختلاف عن المنهاجية الحالية السائدة بمصدرها الوضعي الذي لا يعترف بالدين أساسًا ومصدرًا .
وهذا يعني ضمن ما يعني ... أننا بحاجة إلى التريث ونحن نتعامل مع التقسيمات والمصطلحات ، وما يحتم مراجعتها ورفض الكثير من هذه وتلك ، وما يقتضيه ذلك من ضرورة الاجتهاد وفق أصوله الفقهية والشرعية في نحت وصوغ تقسيماتنا ومصطلحاتنا المنسجمة (مع) والمستندة (إلى) رؤيتنا العقيدية وصبغتنا الإلهية ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ﴾ [البقرة : ١٣٨] .
انظر في هذا : محمد عمر القصار ، المنهج الإسلامي في تعليم العلوم الطبيعية ، سلسلة دعوة الحق ، السنة الثالثة ، العدد (٣) ، (السعودية : مكة المكرمة) رابطة العالم الإسلامي ، (رمضان ١٤٠٤هـ ، يونيو ١٩٨٤م) ، (ص ٦٠) .
كذلك : د . عماد الدين خليل ، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية ، القاهرة ، دار الصحوة للنشر والتوزيع (د . ت) ، (ص ٥ ، ٦) .
انظر كذلك في تعاضد الوحي والعقل حيث لكلٍّ دوره ؛ ذلك أن العقل إنما ينظر من وراء الشرع ، أبو إسحاق الشاطبي ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربي ، (د . ت) ، الجزء الثاني ، (ص ٣٣١ - ٣٣٧) .
وكذلك : الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق وشرح : د . محمد عبد الله دراز ، القاهرة : دار الفكر العربي ، (د . ت) ، المجلد الأول ، (ص ٣٥ - ٣٨ - ٨٧) .
وكذلك : علي بن محمد أبي العز الحنفي ، مختصر شرح الطحاوية ، اختصره بعض العلماء وحققه : محمد ناصر الدين الألباني ، الإسكندرية ، دار عمر بن الخطاب ، (د . ت) ، (ص ٢٠١ ، ٢٠٢) . وبصفة أساسية : ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، القاهرة : مطبعة دار الكتب =

....

= المصرية ، (د . ت) ، (ج ١) ، قسم (١) ، (ص ٩٤) ؛ حيث يؤكد أن ما خالف الشرع فالعقل يعلم فساده .

ثانيًا : فارق الشمول والطبيعة : وهو ينجم عن الفارق الأول ويتفاعل معه ، ويشكل نتيجة طبيعية له بما يميّز طبيعة المنهاجية الإسلامية من النظر للحياة بكاملها طالما يستمد تعاليمه وأسسه من نظام عام شامل للحياة كلها ؛ ذلك أن كثيرًا من الأخطاء الحادثة في تحليل الرؤية الإسلامية أو بعض الظواهر المختلفة في الدراسات الإسلامية إنما تعود إلى إطار التعامل البحثي الذي يتم في الغالب على مستوى من الرؤية التشطيرية أو التفسيخية في مقابل التوحيد ، الذي يشكل مركزية لا يستهان بها في قضية شمول الإسلام وكُليته ؛ مثل : العقل والوحي ، الدين والعلم ، المجتمع والفرد ، الدين والسياسة ، أو التعامل مع الإسلام من خلال أحد أبعاده مع إهمال الأخرى ، أو النظرة التجزيئية . هذا كله يجر الباحثين الإسلاميين إلى الموقف الدفاعي دون التفطن إلى التنويه إلى أصل منهجي ضابط يتمثل في شمول الإسلام وكليته ، الأمر الذي يشكل استنزافًا للطاقات الذهنية والفكرية ومراوحة في المكان ، وتركًا للخصم يحدِّد القضايا وطرق الاقتراب منها ، خضوعًا لمنطق المنهاجية الغربية في التجزئة والتشطير ، أو اللجوء لواحدية التفسير للظواهر ولو على مستوى الطرح الفلسفي الوضعي .

إن (الشمول والكلية) كضابط منهجي للتصور الإسلامي إنما يشكل مقدمة أساسية للوعي في عملية البناء الكلية على مستوى المنهاجية والمفاهيم والنظم والحركة . كما يبيّن لنا مدى فداحة الخطأ المنهجي الذي يُرتكب من جانب من يدرسون الدراسات الإسلامية (مناهج الاستشراق – المناهج الغربية عامة في العلوم الإنسانية – معظم دراسات الشرق الأوسط – كثير من دراسات التاريخ السياسي للمسلمين – كثير من دراسات النظم العربية) ذلك أنَّ من أسلوب أغلب منتقدي الإسلام في مثل هذه الدراسات أنهم يسدِّدون سهامهم إليه جزءًا جزءًا فيأخذون هذا الجزء أو ذاك منفردًا وحده ، ثم يعمدون إلى نقده وتجريحه ، خصوصًا حين يحاكمونه على أساس منظور آخر يقوم على منطق غير منطق الإسلام ، أو حين يتم تصوُّر فعل ذلك الجزء في كل آخر غير الكل الإسلامي . وبهذا يستطيع أصحاب المستوى الأول أن يسجِّلوا نصرًا سهلًا ويضعوا المُدافع عن الإسلام في مواقف ضعيفة وهو يدافع عن ذلك الجزء خصوصًا حين يُجر إلى مناقشته كجزء قائم بذاته ، معزولًا عن الكل الإسلامي ، والحقيقة أن مناقشة أي جزء من الأجزاء إذا نوقش ، على حدة ، خارج الإطار الإسلامي الكلي ، يُفقده كثيرًا من معناه ولا يصبح جزءًا منطقيًّا أو صحيحًا ... بل إن هذه المناقشة يمكن أن تتخذ خطوة من جانب المقلدين للغرب ذاتهم ليعقدوا مشابهة غير شرعية بين الإسلام ، أو جزء منه ، وبعض انتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية ، ومن ثم يصير المنطق السليم المنضبط منهجيًّا بقاعدة (الشمول والكلية) لمنظومة الإسلام حيث يشكل في ذاته منظومة متكاملة تتماسك أجزاؤها وتتفاعل فيما بينها لتشكل وحدة عضوية حيّة لا تجعل من الممكن أن يفهم أي جزء على حدة ، وإنما ضمن وضعه في الإطار العام ، أو من خلال علاقته بالوحدة الكلية ، أي بالأجزاء الأخرى مجتمعة وفي آنٍ واحد . وهذا ما يفهم من القرآن الكريم حين يدين الذين يأخذون ببعض الكتاب ويتركون بعضه حيث يقول اللَّه تعالى : ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ ﴾ [البقرة : ٨٥] ؛ تساعد هذه النظرة الكلية من الناحية المنهجية – والتي تتناول =

....

= مجموع الجوانب في آنٍ واحد ، وترى الجانب الواحد ضمن علاقته بالكل والوصول إلى فهم عميق للإسلام وامتلاك معيار في التعامل مع الأجزاء ، ومن ثم امتلاك معيار في عدم السماح بالهجوم على الإسلام من خلال عزل أي جزء من أجزائه ، أو من خلال إبراز أجزاء وتجاهل أجزاء أخرى ، ومن ثم فإنَّ تحويل معظم الجدال الفكري إلى قضايا منهجية قد يحسم هذا اللغط الفكري أو التمادي فيه ، أو بروزه في مناسبات متعددة بنفس الشكل والطريقة والمنهج ، إن تحويل معظم هذه القضايا إلى الشكل المنهجي يجعل نقض الأساس المنهجي والفكري والفلسفي – لا نقده – مقدمة أساسية في مراجعة معظم الدراسات حول الإسلام أو التي تتعرض له فلا تنزلق لمناقشة جزئيات الطرح – بل تحاول ابتداءً تبيُّن مدى صحة الأساس المنهجي الذي تستند إليه .

انظر في هذا الإطار :

أ . منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة بيروت : دار الكلمة للنشر ، (١٩٨٣م) ، (ص ١ – ١١٢) .

د . عبد الحليم عويس ، الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به ، القاهرة : دار الصحوة ، (١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م) ، (ص ٦ ، ٩ ، ١١ ، ١٢) .

ومن ثَمَّ فإن مواجهة هؤلاء المقلدين للغرب الآخذين بالدليل التوهمي – على حد تعبير الشاطبي – في رؤيتهم التجزيئية التي تتحدث عن إسلام اشتراكي وآخر رأسمالي ، وثوري ، ورجعي ... إلخ ، ذلك أن الإسلام قد أصبح في نظر بعضهم – « إسلامًا نوعيًّا أو جزئيًّا أو نظريًّا أو مظهريًّا أو وسيلة من جملة وسائل العيش » .

المرجع السابق ، (ص ٦) .

ويبدو أن إثبات نص دقيق للشاطبي في هذا المجال أمر مهم : « ذلك أنَّ في الشريعة كليات تقضي على كل جزئي تحتها ... وهي أصول الشريعة ، فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية ، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات ، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات ؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنصٍّ مثلًا في جزئي مُعرضًا عن كلية فقد أخطأ ، فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس ؛ إذ الكلي لا يتخرم بجزئيٍّ ما والجزئي محكوم عليه بالكلي ... انظر : الشاطبي ، الموافقات ، مرجع سبق ذكره ، الجزء الثالث ، (١٣/٨) ، انظر أيضًا : الشاطبي ، الاعتصام ، الجزء الأول (م . س . ذ) ، (ص ٢٤٤ ، ٢٤٥) .

ويلفت د . دراز ، شارح موافقات الشاطبي ، النظر إلى المقاصد ذاتها ، مؤكدًا أنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات وعارض بعضها بعضًا في ظاهر الأمر ، فالواجب إذًا اعتبار الجزئيات بالكليات ، ويلاحظ القواعد الكلية أولًا ، قدَّمها على الجزئيات فترى فريقًا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئيات يهدم به كلياتها ، حتى يصير منها إلى مظهر بادي الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانًا في يده الأدلة الجزئية . وفريقًا آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة فيحكم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعًا لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ولا رجوع إليها رجوع الافتقار .

انظر : المرجع السابق ، الجزء الأول ، المقدمة بقلم الشارح : د . محمد عبد اللّٰه دراز .

وفي إطار خصوصية الرؤية الإسلامية المنهجية ، يبدو للباحث أن مقولة الموضوعية التي تنتشر في جُلِّ كتابات =

هذه الرؤية النقدية لتلك التصورات الوضعية وطرائقها المنهاجية تلزمنا ؛ حيث موضوعنا بناء المفاهيم ، بضرورة التعرض لمجموعة من المجالات الوضعية (البشرية) سواء أكانت من خارج التراث أم من داخله في بناء المفاهيم الإسلامية وأهمها محاولات أربع :

الأولى : التي تحاول الاعتماد على البناء الإجرائي من خلال المؤشرات للمفاهيم الإسلامية .

الثانية : التي اختطت مخصوصًا أسمته « التجديد اللغوي » وذلك ضمن محاولة

= الباحثين المسلمين أو غيرهم ، إنما هي في حاجة إلى مراجعة ، أو على الأقل رؤية هذا المفهوم برؤية نقدية إسلامية ؛ وذلك أن تلك المقولة تستبطن في داخلها مجموعة من القيم الغربية التي تؤمن بالمركزية الأوربية والغربية وتحقيق الانتشار والغلبة للمفاهيم في العلم والدين ، بل والتقسيمات المختلفة والتصنيفات الحضارية النابعة من الحضارة الغربية ، بل وحتى في أسلوب الطرح والاستخدام المنهجي ومصادر المعلومات ، كما تدَّعي (الحقائق) ، أو دعوى النمط الثقافي العام والثقافة الإنسانية ، من حيث المعايير والمقاييس .

وكل ذلك يحقِّق - وفقًا لهذه الرؤية - حيادًا علميًا ودقةً متناهيةً وقدرة على ضبط النتائج وإطلاق التعميمات .

وإن هذا المصطلح الذي كتب له الشيوخ على ألسنة الكافَّة ، وهو ما أعطاه استقرارًا في الكتابات كافة . كل هذا يجعل الاقتراب منه مخاطرة غير مأمونة العواقب ؛ ومن ثم فإن أي محاولة لفهم معايير لتلك المقولة من منطلق متمايز ومختلف الأمر الذي يؤدي إلى فهم مميز للموضوعية ، أو إن شئت فَقُلْ - بعبارة أدق - : الأمانة والاستقامة العلميتين ، كل هذا قد يدفع المقدسين لهذا المصطلح أن يدَّعوا على كل من يحاول الاقتراب من هذا المصطلح الشائع ، أو القول بضرورة تغييره وفق أصول الرؤية الإسلامية ومصطلحاتها الخاصة والمتميزة - أن يدَّعوا بدعوى إيهام العكس (أي الاتهام بعدم الموضوعية والتحيُّز والذاتية وعدم تحصُّل الدقة والضبط وتحقيق الحياد العلمي) ، والأمر على غير هذا النحو ؛ ذلك أن الرؤية النقدية الإسلامية لمقولة الموضوعية ، وكما يزكيها الفكر الغربي وفقًا لفهمه ومقاييسه ليست إلا نقدًا لهذا الأسلوب .

أما الفكرة فلدينا من المصطلحات الأكثر دلالة وتوفيقًا لتحوي على المعاني الأكثر صفاءً ، ونقاءً ودون مراوغة ، والأكثر اتساقًا مع أصول الرؤية الإسلامية ، ومن هنا يقترح الباحث مفهوم « الاستقامة » العلمية بدلًا من مفهوم الموضوعية الذي لا يؤدي معاني خاصة بالأمانة في البحث والعدل في التحري وإصدار الأحكام ، وهو مفهوم يجد أصوله ومعظم مميزاته في كتابات التربية الإسلامية وأدب العلم والعلماء .

مفهوم الاستقامة يتضمن مجموعة من الضوابط العلمية الأخلاقية (الشعور بالمسؤولية أمام اللَّه - الأمانة العلمية - التواضع - العزة - العمل بمقتضى العلم الحق - والابتعاد عن الظن - التجرد عن الهوى - تكامل المنهج من الأمانة - الصدق وتجنُّب الجدال - البيان والأداء) .

انظر في مجموع هذه القواعد : محمد بن علي الشوكاني ، طلب وطبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الأدب » دار الأرقم ، (د . م) ، (د . ت) ، مواضع متفرقة .

أبو بكر البغدادي ، كتاب الفقيه والمتفقه ، تصحيح وتعليق : الشيخ إسماعيل الأنصاري ، القاهرة ، مكتبة =

أكثر اتساعًا تهتم بقضية التراث والتجديد .

الثالثة : محاولة ملء الفراغ في دائرة المفاهيم مما أسمي « بمنطقة العفو » ولكن على غير حدودها وشروطها .

الرابعة : محاولة التعلق بشكلية المفاهيم دون أن ترتبط بالحركة والسلوك وفق مقتضاها ، وهي محاولة أطلق عليها « التحيل » . وهذه المحاولات – من خلال النماذج التي ستعطى لها – وإن سميت عملية بناء للمفهوم تجاوزًا ، إلا أنها في حقيقتها تبديد للمفهوم وتفريغ له من طبيعته الكلية وآثاره الحركية .

أولًا : المؤشرات والاتجاه الإجرائي وبناء المفاهيم الإسلامية :

تقوم هذه المحاولة على بناء المفاهيم الإسلامية عامة ، والسياسية خاصة ، على أساس من سيادة الاتجاه الإجرائي في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية واستخدام المؤشرات كأداة منهاجية في تحديد المفاهيم .

وقد تحاول بعض هذه الدراسات المسماة بالإمبريقية أن تنتقد محاولات بناء المفاهيم الإسلامية من منظور فقهي شرعي بأنها ليست محاولات جادة ؛ حيث لا تعتمد التعريف الإجرائي كأداة لبناء هذه المفاهيم بما يمكن من تحويلها إلى مجموعة من المؤشرات ، حيث يمكن إبراز المفهوم على شكل وحدات يمكن قياسها كميًّا . وقد تمت بعض المحاولات في مجال الدراسات الإسلامية سنشير إلى إحداها .

والمؤشرات كأداة منهاجية تجد اهتمامًا متناميًا ... بل إنه مع بروز دراسات التنمية والتخلف نشأ اتجاه في دراسة التخلف سُمي « اتجاه المؤشرات » وهو اتجاه يدلِّل على التخلف من خلال عدد من المؤشرات الكمية والكيفية (١) .

= أنس بن مالك ، (٥١٤) ، (١١٠/٢ وما بعدها) .

يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، دار الأرقم ، (١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨م) ، (١٠٧/١ وما بعدها) ، (٤/٢ وما بعدها) ، د . عبد الفتاح عبد الله بركة ، أخلاقيات العلم في الإسلام ، مجلة الدراسات الإسلامية ، باكستان ، إسلام أباد ، المجلد (١٦) العدد (٢) ، (يونيه ١٩٨١م) – (جمادى ١٤٠١هـ) ، (ص ٢٦ – ٣٤) .

د . يوسف القرضاوي ، الرسول والعلم ، بيروت ، مطبعة الرسالة ، (١٩٨٤م) ، (ص٦٢ – ٧٦) . انظر أيضًا بصفة خاصة : د . حسن محمد الشرقاوي ، نحو منهج علمي إسلامي ، القاهرة : دار المعارف (١٩٧٨م) ، (ص ٣٠١ وما بعدها) .

(١) انظر في أهمية المؤشرات في إطار البحوث التجريبية : د . عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي : =

غير أن محاولات تعريف المؤشر تعكس التباينات النظرية والصراع الفكري بين النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يدلّل على ذلك استخدام المؤشرات وخلطها بالإحصاءات أحيانًا لتضخيم اتجاه ليس كذلك ، أو التهوين من شأن مشكلة أو ظاهرة أو جماعة .. المؤشرات كغيرها من مخرجات العلوم الاجتماعية تستخدم استخدامًا مصلحيًا وربما منحازًا لتوجه فكري بعينه (١) ، « حيث يصير للمؤشر هوية كما أن له اتجاهًا ، كما أن خصوصية المكان والخبرة تفرض كذلك مراعاة اختلاف المؤشرات » (٢) ، كل ذلك يؤكد أن الحديث عن ثبات المفهوم الإجرائي ودقته وعمومه دعوى لا تجد لها سندًا أو تأسيسًا .

وتبدو أهم الخطوط الرئيسية للرؤية النقدية الإسلامية للأسس المنهاجية والفكرية للمؤشرات كأداة منهاجية في قياس اللياقة المنهجية وحدود التعامل الكمي والتعامل مع الظاهرة :

– إن اهتمام الرؤية الإسلامية بالإنسان كوحدة كلية لا ينفصل فيه الجانب المادي عن المعنوي وتتفاعل فيه حركته وسلوكه وجوانبه المختلفة ، يعني – ضمن ما يعني – أنها تعتبر أن الدراسات الوضعية قفزت من دون مبرر إلى حيث يستحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية وغيّرت بذلك اتجاهها وطريقتها ، وأن تصور تلك الدراسات الوضعية للإنسان بفعل اهتمامها به وجعله موضوعًا لها إنما يختلف اختلافًا بيّنًا عن حقيقة الرؤية الإسلامية للإنسان ؛ ذلك أن اهتمام الدراسات الوضعية بالإنسان ، قياسًا على المادة

= محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده ، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، (١٩٨٢م) ، (ص ٢٠٠ ، ٢٠١) وكذلك في تفصيل اتجاه المؤشرات ، انظر : د . السيد الحسيني ، اتجاهات علم الاجتماع في فهم مشكلات الدول النامية ، ضمن كتاب : دراسات في التنمية الاجتماعية ، تأليف : د . السيد الحسيني وآخرين ، القاهرة ، دار المعارف ، (ط ٢) ، (١٩٧٤م) ، (ص ٥٢ – ٦٤) .

انظر كذلك :

Frank M . Anderws , Social Indicators and Socio Economic : Development .
The : journal of Developing Areas Vol . 8 . No. October , (1973). (p . 4 - 12) .

(١) انظر : د . عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي ... مصدر سبق ذكره ، (ص ٢٠١ – ٢٠٣) .

انظر كذلك :

UNESCO Indicators of Social and Economic Change and their Applications, No. 37, PARIS (1977) .

(٢) انظر : د . فاروق يوسف ، دراسات في الاجتماع السياسي ، (جـ ٢) ، مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، (١٩٧٨م) ، (ص ٩ – ٣٦) .

والتعامل معه بقوانين المادة إنما هو أمر يناقض المفهوم الأساسي لكرامة الإنسان ، وحقيقة الأمانة التي يحملها ووظيفة استخلافه في الأرض .

– إن الرؤية الإسلامية تنفي إمكانية قيام تجارب مضبوطة في النظريات والدراسات الاجتماعية والسياسية فهي ترفض أي نوع من التجريب المضبوط على الإنسان ، على فرض إمكانية ضبطه ، وفي هذا الإطار يمكن التحفظ على مسيرة النظرية الاجتماعية والسياسية التطبيقية في قدرتها على بلورة نوع من الأساليب العملية والمنهاجية تعبِّر عن أبعاد الشخصية الإنسانية من حيث علاقاتها الاجتماعية ، وهو ما يسمى بـ « السوسيومتريا » أو القياس الاجتماعي ، أو علاقاتها في الحياة السياسية تحت مسمى النظرية السياسية الإمبريقية ، وهي تسعى – عن طريق دراسة هذه العلاقات دراسة مقياسية – لاستصدار حكم على الإنسان كفرد ، وتعتبر هذا الحكم صادقًا وتعتمده في التعامل الحياتي أو العلاجي مع الفرد ؛ لأنها بذلك قد تهمل أهم الجوانب في الشخصية الإنسانية ، وفي هذه العلاقات الإنسانية دون مبرر سوى أنها ليست قابلة للقياس [1] .

– كذلك فإن الرؤية الإسلامية ، وما ينبني عليها ، تقضي بأن الشخصية الإنسانية لا يمكن حصر أبعادها في موقف طبيعي أو اصطناعي ، ولا يمكن قياسها إحصائيًا وزمانيًا أو مكانيًا ، بل يمكن النظر إليها من خلال أفكارها ومن خلال نفسيتها ، وهما ناحيتان تبرزان في ممارستها لحياتها وفي اهتدائها مؤتمرةً بما أمر به الإسلام منتهية عما نهى عنه ، أو منحرفةً عن ذلك .

– ويظل القياس وفق هذه الرؤية مجرد أسلوب من أساليب التعرف على الفرد لا يستطيع الباحث أن يتيقن من نتائجه إلى درجة تكاد تحجم من أهمية هذا الأسلوب في فهم الحياة الإسلامية ؛ لأن نتائجه تعتمد على الملاحظة الظاهرة التي لا يمكن أن تحيط بالعلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه ، بالإضافة إلى أن الخداع يمكن أن يتدخل في الملاحظة . وكذلك سلبيات الموقف والعوامل المادية ، وتشابك المتغيرات مع عدم إمكان تحييدها أو افتراض ثبات المتغيرات الأخرى ، حيث إنه افتراض وهمي وليس علميًا ، إهمال مجموعة من العوامل والمتغيرات الدخيلة في الموقف دون إمكانية عزلها بحال ، إن فطن الباحث إليها ، وربما لا يفطن الباحث إلى أهميتها وتأثيرها كليةً . كل ذلك يجعل أحكام الملاحظة ونتائج القياس سلبية وغير إنسانية .

---

(١) د . عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنسانية ... (ص ٩٠) .

- فضلًا عن أن هنالك قواعد إسلامية شرعية ضمن الرؤية الإسلامية يمكن تطبيقها على الإنسان آنيًا أثناء ممارسة الإيجابية أو السلبية لعمل ما (١) ، مثل ما رواه مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ : « **لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ...** » ، « **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه** » . فهذه الإشارات أحكام تنطبق على فاعليها أثناء فعلها لا قبله ولا بعده ، فلربما تاب أو أقلع أو أقيم عليه الحدُّ ، فجبر اللّه به ذنبه ، أو غفره له ، أو أثابه بالإقلاع عنه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٠١] .

- إن موقف الرؤية الإسلامية يعبِّر عن فهم متميز لما يسمى في الدراسات الإمبريقية بوحدة الدراسة ، فإذا كانت بعض الدراسات التي تستند إلى إطارها النظري في تحديد مستويات التحليل ووحداته ، وبالتالي وحدات القياس التي سيُبْنَى المؤشر عليها ، فمعظم هذه الدراسات في هذا المجال اعتمدت على وحدات فردية مجزَّأة ؛ ذلك لأنها انطلقت من الفكر الليبرالي المعتد بالفرد ، في حين أن توجُّهات أخرى يمكن أن تعتبر الطبقة أساسية في التحليل (٢) . الأمر يختلف حين يُطرح داخل الرؤية الإسلامية ؛ إذ إنها ترفض اعتبار أية جزئية من السلوك فردية فقط ، بل هي (فكرية) ، أي فردية وجماعية وملتزمة في آنٍ واحد ، وهذا مرادف لكونها (إيمانية) أو أنها أداء مهتدٍ ومتجه نحو مرضاة اللّه ، أو أنها إثم وأداء ضال منحرف عن الصراط المستقيم . إن القرآن حينما تعامل مع مفهوم الأمة كمفهوم جماعي لم يقتصر على ذلك ، بل تحدث عن (الفرد = الأمة) الذي يهدي ويهتدي ؛ فكان إبراهيم عليه السلام أمة وحده (٣) . بينما تحدث الحديث النبوي عن كثرة غثائية لا يعتد بها ؛ لأنها افتقدت الفكرة وانحرفت عنها (٤) .

- وفي هذا الإطار فإن نقد تلك الرؤية الإسلامية للقياس المرتبط بفكرة المؤشرات الذي يعكس فلسفة كامنة فيه من حيث الوزن الرقمي الذي يختلط أحيانًا بفكرة الحق ،

---

(١) د. عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنسانيّة ، (ص ٩٨ ، ٩٩) .

(٢) د . عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي ... مصدر سبق ذكره ، (ص ٢ ، ٦) .

(٣) ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا ﴾ [النحل : ١٢٠] .

(٤) يقول النبي ﷺ : « يوشك الأمم أن تداعى عليكم ، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها » ، فقال قائل : أَوَ قلة نحن يومئذٍ يا رسول اللّه ؟ قال : « أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، ولينزعن اللّه من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن اللّه في قلوبكم الوهن » ، فقال قائل : يا رسول اللّه ، وما الوهن ؟ قال : « حب الدنيا وكراهية الموت » انظر شرحًا موفقًا لهذا الحديث : الشيخ عبد العزيز خلف بن عبد اللّه الخلف .

والصحة والصواب ، فالرؤية الإسلامية تعطي مزيدًا من الأدلة في هذا المجال تعدُّ تحفظًا على هذا الخط في التفكير . ذلك أن هناك مجموعة من الآيات القرآنية تعكس – وبحقٍّ – تصورًا متكاملًا حيال فكرة الرقم والوزن الكمي في إطار وضع العلاقة بين الكم والكيف في وضعها السليم ، والرؤية الإسلامية لا تجعل للرقم معنى مطلقًا على علاقة ولكن لها كثير من التحفظ على مثل هذا التصور (١) .

أ – إن الرؤية القرآنية تفرق في المواقف والسلوك والأحكام والقيمة والوزن بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون : ﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر : ٩] إن هذا الاختلاف النوعي يؤثر بالضرورة على الوزن من حيث القدرة والفاعلية .

ب – إن الرؤية الإسلامية لا تعتبر الكثرة على حق لكونها كثرة ، بل إن القرآن كثيرًا ما أكد على أكثرية الكارهين للحق : ﴿ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾ [المؤمنون : ٧٠] . إن القلة في معظم الأحيان هي التي قد تتخذ موقف الحق فتلتزمه وتدفع عنه وتبشر به ، فالمسألة ليست مسألة أعداد (أرقام) وإنما مسألة القدرة المكثفة على الفاعلية والتغير من خلال الإيمان .

والرؤية الإسلامية – من خلال القرآن – التي تضرب مرارًا وتكرارًا قاعدة الأرقام هذه وتستبدلها بقاعدة الفعل التاريخي النوعي لا الكمي ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾ [الأنفال : ٦٥] .

(١) لا شكَّ أن هناك كثيرًا من المراجع قد أوضحت كثيرًا من هذه التحفظات ، ووقد رأى الباحث الاختصار في عرض معظم هذه التحفظات ، بل إن هناك بعضًا منها لم يتمكن من ذكرها لضيق المقام . كما أنه من المستحسن في هذا المقام ألا نزحم هذه الدراسة بمراجع كثيرة ليس هنا المقام لإثباتها غير أن المفيد أن نثبت بعضًا منها :

انظر : د . عماد الدين خليل ، مؤشرات إسلامية في زمن السرعة ، (بيروت ، دار الرسالة ، (١٩٨٥م) ، (ص١٦ – ١٨) .

محمد عبد الله السمان ، الإسلام هو الحل ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، البحرين ، والمخرق : مكتبة ابن تيمية ، (١٤٠١هـ – ١٩٨٠م) ، (ص ٣) .

د . محمود شاكر ، العالم الإسلامي ومحاولة السيطرة عليه ، دون مكان طبع ، (ط ٢) ، (١٤٠١هـ – ١٩٨١م) ، (ص ١٣) . محمد فتحي عثمان ، الدين للواقع ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، العدد الثامن ، القاهرة : المكتب الفني للنشر ، (رمضان ١٣٧٨هـ – إبريل ١٩٥٨م) ، (ص ٧) .

انظر أيضًا في تفسير جيد لقصة الخضر في حواره مع موسى ﷺ : أبو القاسم حاج محمد ، العالمية الإسلامية الثانية ، أبو ظبي : دار المسيرة ، (١٣٩٩هـ) ، (ص ٦٧ – ٧٠) .

السياسية كمتغيرات وسيطة ، على حد تعبير كاتب الدراسة ، وهذه المفاهيم على تعدد وتنوع تعريفاتها النظرية ، كغيرها من المفاهيم المتداولة في الأدبيات الاجتماعية ، إلَّا أن كاتب الدراسة لم يجعل أحد مراجعه مصادر التراث الإسلامي التي تتعرض لهذه المفاهيم ، أو حتى مصادر إسلامية حديثة تقع في كتب الثقافة الإسلامية المعاصرة . وقد كان من أبسط القواعد ، وهو بصدد تحديد الإسلام كمفهوم ، أن يجمع له التعريفات المختلفة التي تشكل بنودًا ضمن تعريفه ، إلَّا أن صاحب المؤلَّف أهمل المصدر القرآني ، كما أنَّه لم ينظر إلى الأحاديث الصحيحة ، على كثرتها في هذا الموضوع ، ليستكمل مفهومه أو يُفسره ، ولم يستعن أو يستشر أيًّا من التفاسير القرآنية ، ورأى معظم الكتابات الحديثة (إسلامية أو استشراقية) وتبصر هذه التعريفات مخضعًا إياها لدراسة نقدية واسعة ، ثم يعرض تعريفًا إجرائيًّا يتناسب والتعريف الصحيح إن أمكن ذلك ، ولكنه استشار تشارلز جلوك ، واحتذى دراسة كلود سوتكليف وطريقته (١) . والدراسة وفق منهجيتها استخرجت مفاهيم يتسنى دراستها واقعيًّا حيث كان لا بد من تعريف إجرائي أي تحويلها إلى مؤشرات أو عناصر تقبل الملاحظة والقياس ، وعلى هذا اتخذت الدراسة الإسلامية كمرادف للتدين ، بمعنى أنَّ له بعدين : المعرفة والسلوك ويمثلان البعد المعرفي في عنصرين (المعرفة بأركان الإسلام ، والمعرفة بطبيعة صلاة التراويح في شهر رمضان) . بينما ركز البعد السلوكي على الصلاة لكونها عماد الدين ، وتضمن هذا البعد عناصر ثلاثة ؛ هي : أداء الصلوات وإقامتها في مواعيدها والمكان المعتاد لأدائها) . هذا ، وتحت دعوى الإجرائية تتتابع مجموعة من الاختزالات للمفهوم ، فالإسلام يختزل في التدين ، والدين يختزل في المعرفة بأركان الإسلام والمعرفة بصلاة التراويح ، فكيف تسمح الدراسات المسماة (الإمبريقية) التي تقع في دائرة البحث العملي الرصين كما وصفها ، أن تقوم بتفريغ المفهوم من معانيه الحقيقية والجوهرية لصالح القياس والرقم . وتعبير الإجرائية وفق هذا النموذج ، ليس إلا تأكلًا للمفهوم لا يمكن الاطمئنان إلى نتائج بياناته ، على فرض صحتها .

---

(١) انظر : د. كمال المنوفي ، الإسلام والتنمية : دراسة ميدانية ، الكويت ، وكالة المطبوعات . (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ، (ص ١٦ ، ١٧) .

وقد حرص الباحث على مراجعة مقالة (كلود سوتكليف) والذي كان أكثر توفيقًا من كاتب الدراسة العربية في اختيار العنوان ، ولكن يظل كلٌّ منهما واقعًا في دائرة الخطأ في الإجراءات . انظر :

CLaud sutcliffe , " Is Islam an Obstacle to Develpment ? Ideal patterns of Belief Versus Actual patterns of Behavior " , The Journal of Developing Areas , U.S.A , vol 10 , no 1 , (October , 1975) . p . (77 - 82) .

إنَّ مكمن الخطر في هذا التصور الإجرائي للمفاهيم هو تحديد مفهوم الإسلام مختلطًا بالمسلمين ، حيث إن هذا التصور يتعامل مع السلوك الظاهر ، ومن ثم فإن محاولات تحديد مفاهيم (الإسلام والإيمان والدين) كبناءات قياسية لمفاهيم مستقلة عن فعل البشر وسلوكهم لا يقع في حسبان هذه الدراسات .

وليس لأي من الباحثين - مهما ادَّعى تمكنًا في مثل هذه النوعية من البحوث - تحت دعوى الإمبريقية أن يتعامل مع مجموع المفاهيم الشرعية على هذا النحو الذي يفرغ تلك المفاهيم من معانيها ، بل ربما ينحرف في فهمها ، إن هذا الاختزال للمفهوم يتنافى وطبيعة الإسلام وتكامل مستوياته ومفاهيمه وطبيعته الكلية الشاملة على ما قرره الباحث سابقًا وجعله أهم الضوابط المنهاجية في دراسة الإسلام ، كما أنه ينحاز إلى فهم الإسلام على كونه شعائر فردية فحسب مهملًا أبعاده الحركية والجماعية . والدراسة على هذا تنطلق من فهم مستبطن للإسلام كدين بالمفهوم الغربي ، ويصير الأمر منطقيًا من خلال تلك الدراسة أن يتحصل صاحبها على نتائج قاصرة تنطلق من مقدمات قاصرة تنبني على الفهم الغربي للدين الإسلامي كدين بالمفهوم الغربي .

وكذلك وفي الإطار نفسه ، فإن الكتاب وفق تعريفاته الإجرائية عول على الصلاة كتعبير سلوكي عن مفهوم التدين مزكيًا هذا الانتقاء بأن الصلاة عماد الدين ، غير أنه لم يحاول أن يرسم الصورة المتكاملة للرؤية الإسلامية لمفهوم الصلاة وقصرها على تأدية الحركات دون ربطها بآثارها التي لا تنفصم عنها .

وقد عرَّف الكاتب التنمية - من باب أولى - وفق الكتابات الغربية في التنمية السياسية ، ولم يتطرق من بعيد أو من قريب أن يكون للإسلام فهم متميز أو رؤية خاصة لهذا المفهوم ، لا تعبر التعريفات الغربية عن مقصود الإسلام : هدفًا وغاية ومبادئ وأسسًا ووسائل مهملًا حقيقة الاستخلاف وعمارة الأرض . وكذلك فعل المؤلف في مفاهيم المساواة والمواطنة والمشاركة السياسية .

إن رسم صورة محددة لأبعاد المفاهيم وفقًا لمصادرها الأصلية والمخصوصة يصير ذا أهمية في إطار التصور السليم لأبعاد الظاهرة ، والذي يعد بدوره من المستلزمات الأساسية لقياسها قياسًا كميًا دقيقًا ومن ثم فإن دراسة الإسلام في علاقته بالتنمية - على إمكانية القيام بهذه الدراسة في مجتمع يمكن وصفه بأنه إسلامي على الحقيقة - تجعل

من الأبعاد عملية تفوق الحصر والإحصاء . ومن ثم فإن اشتراط التوفيق والتعقيد في المقياس ، انعكاسًا لحركية الأبعاد وتفاعلها وتشابكها وتعقيد الظواهر ذات الطبيعة المعنوية والإنسانية عامة ، إنما تشكل قضية يجب البحث بصددها إذا ما أريد لهذه الدراسات أن تلج مثل هذه الموضوعات : ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم : ٢٨] .

ومن هنا يمكن التحفظ على تلك النتيجة التي توصل إليها البحث من أن التدين بوصفه الصياغة العملية لمفهوم الإسلام عامل محايد في علاقته بالتنمية لا يعيقها ولا يساعدها (١) ، بل لا يمكن الاطمئنان إليها مطلقًا مع خطأ الإجراءات البحثية والتعسف في تعريف المفاهيم إجرائيًا ، حيث إن الواقع الذي استقى منه معلوماته لا يمثل الإسلام ولا يمكن حسابه عليه .

ثانيًا : التجديد اللغوي وبناء المفاهيم الإسلامية :

هذه محاولة ثانية تختط طريقًا آخر في بناء المفاهيم الإسلامية أسمته « التجديد اللغوي » ، وهي تستند إلى دعوى « أن تجديد اللغة ... يحدث عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس ، فتنشأ حركة تجديد لغوية وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير » (٢).

وهذا القول يشوبه كثير من الخلط ، الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من التحفظ عليه ، خاصة فيما يعني بتجديد اللغة وتصويرها على أنها عملية تنفلت من الضوابط ويصير هدفها حيث إنها لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس . ويبدو للباحث أن محور التلبيس في هذه القضية هو بيان القصد باللغة القديمة واللغة الجديدة ، وكذلك فإن قضية التطور اللغوي ليست إسقاطًا وإنشاءً ، ولكنها عملية معقدة يجب أن ينضبط فيها التطور بأصول ثابتة .

ويعد خلط هذه المحاولة بين ما أسمته (لغة قديمة) و (مصطلحات تقليدية) وبين

---

(١) د . كمال المنوفي ، الإسلام والتنمية ... مصدر سابق ذكره (ص ٧٩) . ولضيق المقام في هذا المجال لم يتمكن الباحث من مناقشة نتائج المؤلف السابق .

(٢) د . حسن حنفي ، التراث والتجديد ، القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر ، (١٩٨٠م) ، (ص ١٢٣) .

(المصطلحات الدينية الأساسية والحقائق الشرعية) وفق التعبير الفقهي ، إنما يعبر عن خلط لا يطاق بين الثوابت اللغوية واللغة القابلة للتطور والتطوير ؛ وذلك أن الوحي المسطور (لغةً وألفاظًا وكلمات ومعاني ومفاهيم) يشكل دائرة من الثبات ، حيث تعد المفاهيم النابعة منه مقصودة لذاتها ؛ لأنها تعبير عن مفاهيم شرعية لا يجوز التنازل عنها بأي حال ، حيث إن استخدام مصطلحات ؛ مثل : الشورى ، والبيعة ، والخلافة ، واشتقاقًا من الخلافة الإنسانية ، والإمامة قياسًا على إمامة الصلاة .... إلخ ، وكل ذلك إنما يعبر عن ألفاظ مخصوصة تتضمن حدودها وشروطها ، لا يمكن التساهل بصددها مهما استجدينا لذلك من مبررات ؛ ذلك أن الألفاظ وكلمات اللغة تستبطن في ذاتها وفي معانيها دلالات وأحكامًا وقيمًا وعملًا وحركة تشكل جزءًا لا يتجزأ من مكونات اللفظ أو الكلمة أو المفهوم والمصطلح . ومن المهم - بل من الواجب - عدم التفريط في هذه المفاهيم وعدم تبديدها ؛ لأن ذلك يشكل جزءًا من مهمة أساسية ، هي بناء المفاهيم الإسلامية ، وإلا فقدت هذه المفاهيم وظيفتها عن طريق سرقتها مرات ، وتبديدها مرات أخرى .

ويبين هدف هذه المحاولة حينما تؤكد على أهم دواعي هذا التجديد التي تتمثل في كون « العلوم الأساسية ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم ، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالاتها المستقلة ، والتي تمنع أيضًا إعادة فهمها وتطويرها ... (حيث) يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية ؛ مثل : الله ، والرسول ، والدين ، والجنة ، والنار ، والثواب ، والعقاب ، كما هو الحال في علم أصول الدين ، أو القانونية ؛ مثل : الحلال ، والحرام ، والواجب ، والمكروه ، وكما هو الحال في علم أصول الفقه ، أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة) [(١)] .

(هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقًا لمتطلبات العصر ، نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها ... ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال) [(٢)] . إنه تبديد - مع سبق الإصرار والترصد - لتلك المفاهيم ، وهو موقف يعبر عن استخفاف وتصرف بالحقائق الشرعية والمفاهيم الدينية بصورة ليست هي بالتجديد ، وإنما هي في حقيقتها تقع من

(١) د. حسن حنفي ، التراث والتجديد ، القاهرة ، المركز العربي للبحث والنشر ، (١٩٨٠م) ، (ص١٢٤) .
(٢) المرجع السابق ، (ص ١٢٤) .

حيث هدفها ومحتواها في دائرة التبديد الخطير وطمس حقيقة الثابت اللغوي الشرعي والنابع من حقيقة أساسية هي حفظ الذكر ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ؛ حيث هناك مصطلحات شرعية ومفاهيم نابعة من الشرع تُطلق على حالات مخصوصة لعللٍ ومقاصد مخصوصة لا يجري عليها التبديل أو التطوير المزعوم (١) ، ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١١٥] ، إن هذه المحاولة التي أسمت نفسها التجديد اللغوي ليست إلا تحريفًا للكلم ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ ﴾ [المائدة: ٤١] ، ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ١٣] .

إن هذا التبديد والتبديل للمصطلحات الشرعية بأخرى تقترحها هذه المحاولة بدعوى أنها لغة جديدة صالحة للعصر قادرة على الإيصال إنما يستند إلى مقولة فقهية بأنه (لا مشاحة في الاصطلاح) دون أن تحاول تلك المحاولة فهمها على مقتضاها ووفق شروطها . ومن هنا يبدو تحفظ الأستاذ محمد المبارك على أن لكل فقيه أن يصطلح على استعمال الألفاظ التي يراها للمعنى الصحيح المتفق عليه . (ولا مشاحة في الاصطلاح) تحفظ في موضعه يؤكد على ضرورة ضبط هذه المقولة وفهمها على مقتضاها وشروطها ؛ إذ المعنى الصحيح المتفق عليه الذي يعبر عنه بلفظ معين يكون اصطلاحًا لذلك المعنى ، فإذا أراد فقيه أن يستعمل اصطلاحًا معينًا فيجب أن تكون المعاني التي يريدها مطابقة تمام المطابقة لمعنى ذلك الاصطلاح ، وعند ذاك لا مشاحة في الاصطلاح ، وأما إذا أراد فقيه معاني خاصة ، فلا يجوز له أن يستعمل اصطلاحًا له معنى متفق عليه ، وهو يناقض ما أراد من المعاني (أو يقصر عن التعبير عن المعنى إجمالاً) ، أو (يورد شبهًا على المعنى والتباسًا) ؛ إذ لكل اصطلاح معنى متفق عليه ، وهنا تكون المشاحة في استعمال الاصطلاح ؛ ومن ثم فإنه يجوز للإنسان أن يستعمل اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع ، لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معانٍ فيحملها على غير تلك المعاني ، ويقول : إنهم أرادوا تلك بالقياس

---

(١) انظر في توضيح هذا الرأي : عبد العزيز البدري ، حكم الإسلام في الاشتراكية ، المدينة المنورة ، المكتبة العلمية ، (ط ٢) ، (١٩٦٥م) ، (ص ١٢٦) .

انظر في إطار محاولة التجديد اللغوي نموذجًا آخر ينحو المنحى نفسه وإن كانت مقولاته أكثر اتساعًا من هذه المحاولة التي أعطيناها مثالاً .

على تلك ، بل هذا تبديل وتحريف [١] .

ثالثا : منطقة العفو وبناء المفاهيم الإسلامية السياسية :

إذا كانت محاولة بناء المفاهيم الإسلامية السياسية عن طريق التعريفات الإجرائية وفكرة المؤشرات قد انتهت إلى تحجيم المفهوم إلى ما يمكن قياسه واختزاله في مجموعة من المؤشرات الظاهرة ، ليست هي جوهر المفهوم ، فشكلت تضييقًا للمفهوم يُخل بمعانيه الأساسية ومضامينه الجوهرية ، وإذا كانت المحاولة الثانية التي أسميت (بالتجديد اللغوي) شكلت تفريطًا في المفاهيم الإسلامية تحت دعوى (لغة الواقع والعصر) أو (القدرة على الإيصال) ، بل وصل الحد في هذه المحاولة إلى ضرورة إسقاط اللغة الدينية بدعوى عدم جدواها وعدم قدرتها على التوصيل ، فإن تلك المحاولة الثالثة سارت في الطريق نفسه ؛ حيث أكدت - في مجال السياسة خاصة - أن معظم المفاهيم السياسية تدخل في إطار منطقة العفو ، وهو قول قد يجد له ما يبرره ، إلا أن هذه المحاولة جعلت من منطقة العفو منطقة فراغ لا يحدها حدود ، وليس لها من ضوابط إلا التفكير بصددها ، بغرض ملئها عن طريق العقل فحسب ، إنها محاولة تهدف أساسًا إلى تنحية الدين من مجال الحياة الحضارية والحياتية مستبطنة بذلك رؤية علمانية .

ومن ثم جاء اختيار صاحب هذه المحاولة في كتابه (مفاهيم قرآنية) للمفاهيم القرآنية التي (يرد) بها على السياسيين الدينيين والتي (يوضح) بها المفاهيم اللازمة لممارسة الحياة في المجتمع [٢] .

إن هدف هذه المحاولة يكمن في تضييق فهم الدين وإخراج دائرة السياسة منه ، أو إبراز الدلالات السياسية لمعظم المفاهيم الشرعية ، إنها محاولة للتأكيد على (مفهوم العفو) إقصاء الدين كحاكم للعملية السياسية آخذًا منطقة العفو باعتبارها منطقة خلوٌ من الأحكام وما يمكن أن يهتدوا إليه بعقولهم البشرية خلصًا من أي ضبط أو حد .

وحيث قام صاحب هذه المحاولة بالإتيان بالأسانيد الشرعية لوجود منطقة العفو إلا أنه لم يواصل بحثه للحديث عن الحدود والشرائط التي تحكم هذا المفهوم إلا في إطار ما

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، بيروت : دار الشروق ، (ط ٦) ، (١٩٨٠م) انظر : الفصل السابع : ثورة في اللغة (ص ٢٠٥ - ٢٥٥) .

(٢) د . محمد أحمد خلف الله ، مفاهيم قرآنية ، عالم المعرفة ، سلسلة شهرية ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، عدد يوليو (١٩٨٤م) ، (ص ٩) .

يمكن أن يسند فهمه ويظاهر ما اعتقده من أنها منطقة خلو من الأحكام . وقد كان لزامًا عليه طالما اعتمد منطقة العفو ، كفكرة منهاجية أن يحدد أصولها ويبين قواعدها وضوابطها وهو ما يلفت النظر إليه الشاطبي بعد تأصيله لمفهوم العفو وتصنيفه ؛ حيث يؤكد أن للنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ، إن قيل به نظر فإن الاقتصار به مجال النصوص نزعة ظاهرية ، والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع ، والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول ، فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين (١) .

منطقة العفو إذًا ليست تركًا للأمور على عواهنها يترك ملؤها للمرء كيفما شاء ، وذلك أن (ملء هذه المنطقة بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي فهو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين ، لم يضيق عليهم فيه ما داموا أهلًا للاجتهاد ، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء الفراغ ، دون أن تضيق الشريعة ذرعًا بواحد منها ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه ....) (٢) .

رابعًا : التحايل وبناء المفاهيم الإسلامية :

تشكل هذه المحاولة تبديدًا للمفاهيم الإسلامية في حقيقتها وجوهرها وإن اتخذت شكل الأداء الظاهري حينًا ، أو حتى الانقلاب من صفة الأداء ذاتها بالتعلل حينًا آخر . وبرزت هذه المحاولة مع تكريس وضع الانفصال بين المسلمين وإسلامهم في الحياة ، الأمر الذي جعل البعض يتحدث عن مسلمين بلا إسلام .

ووجدت هذه المحاولة سندها أحيانًا في تبرير الواقع من جانب كثير من المفكرين السياسيين المسلمين في إمامة المتغلب اتقاءً للفتنة والضرر الأشد ، إلا أنَّ هذه المحاولة التي بدت في الأساس محاولة تتضمن حسن النيات في الإبقاء على الدولة الإسلامية ووحدتها ، فإنها أدت على غير ما أريد إلى ضعف الدولة الإسلامية وتفرقها . يشهد بذلك خبرة المسلمين في تاريخهم ، إلا أن هذه المحاولة وجدت بعد ذلك ضمن إطار محاولة أخرى تتضمن – سوءًا للنيّات – في إطار تبديد المفاهيم الإسلامية من مضامينها الجوهرية والتعويل على الأداء الشكلي ، بل أحيانًا الانقلاب من مجرد هذا الأداء تحت

---

(١) الشاطبي ، الموافقات ، (م . س . ذ) ، (١/١٦٨) .

(٢) د . يوسف القرضاوي ، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية ، القاهرة ، دار الصحوة ، (١٤٠٦هـ ، ١٩٨٥م) ، (ص ١٣) .

مسمًّى « الحيل » ، إن التحايل على المفهوم وتفريغه من معانيه الأصلية وضوابطه وشروطه التي تشكل محوره لا ترتكب عيب التنقيص في المفهوم فحسب ، بل ترتكب ما هو أشد في محاولة تجريد المفهوم من جوهر مضمونه الأصيل والحركة وفق مقتضاه وشرائطه ، ومن ثم كان بناء المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية خاصة ضمن عملية بناء التصور الإسلامي السياسي في حاجة إلى التحرز من مثل هذه المحاولات ، فكان لزامًا على الفقهاء مواجهة هذه المحاولة التي اتخذت مسمّى الحيل بالإبطال ورفض وصفها بالشرعية (١) ، وضرورة تحقيق البيان في هذا المجال حافظ على المفهوم وجوهره ومعانيه الأصلية مرتبطًا بمقصوده كما يتصوره الإسلام على وجه الحقيقة .

إن دعوى التحيل وخطرها على بناء المفاهيم الإسلامية يسقط أثرها إذا ما تفهمنا منهاجية أساسية تؤكد على تعلق بناء المفاهيم الإسلامية بالمقاصد منها مما يضبط عملية الأداء الشكلي أو الظاهري ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ضبط المفهوم وفق شروطه وحدوده التي تضبط عملية تبديد المفهوم في الحركة مرة بالاعتذار ، وأخرى بعدم الاستطاعة وادعاء العجز ، إن المقاصد والشروط تسهم في التأكيد على المفهوم ومعانيه الصافية أداءً وحركةً .

هذه المحاولة التي تحاول تبديد المفهوم ، إما في الفعل ومقصوده في الحركة والعمل ، وإما في الاسم بتبديد معناه والمقصود منه (٢) ، فبين المفهوم والحركة بمقتضاه ومعانيه

---

(١) انظر في هذا بصفة أساسية :

الإمام عبيد اللّه بن بطة العقيلي ، إبطال الحيل ، بيروت : المكتب الإسلامي ، (ط ٢) ، (١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م) مواضع متفرقة .

الشاطبي ، الموافقات ، (م . س . ذ) ، الجزء الثاني ، (ص ٣٧٨ - ٣٨٩) الشاطبي ، الاعتصام ، (م . س . ذ) ، الجزء الثاني ، (ص ٨٥ - ٩٠) .

أحمد بن عمرو بن أبي بكر الشيباني ، في الحيل ، القاهرة : طبعة مصر ، (١٣١٤هـ) ، (ص ٤) .

محمد سعيد البابي ، كتاب عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ، دمشق ، مطبعة حكومة دمشق ، (١٣٤١هـ ، ١٩٢٣م) ، (ص ١٤١ ، ١٤٢) .

ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، القاهرة : إدارة الطباعة المنيرية ١٩١٩م ، الجزء الثالث ، (ص ١٤١) وما بعدها .

الشوكاني ، طلب العلم ... مصدر سبق ذكره ، (ص ١٥٢ - ١٥٨) .

(٢) يؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله : إنه « لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد ، كانت الأعمال معتبرة بذلك ؛ لأنه مقصود الشارع فيها ، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال ، وإن =

علاقة وثيقة لا تنفصم .

إن نقل هذا التصور إلى دائرة التراث الإسلامي يتطلب من الباحثين مراجعة لكثير من المقولات والمفاهيم التي بدد مقصودها ومعانيها . يبدو ذلك في مفاهيم مثل الخلافة كمفهوم أطلق على سلطة كل متغلب ، والبيعة التي أطلقت على مجموعة من البيعات الصورية وجدت في تاريخ المسلمين السياسي دون النظر إلى ما شابهها من عيوب القهر ، والإكراه الجسدي أحيانًا ، والمعنوي أحيانًا أخرى ، وكذلك مسمى السياسة الشرعية الذي أطلق على بعض سياسات صورية باطنها الظلم ممارسة ، كذلك مفهوم الشورى الذي ضيق في الممارسة فصار منبتًّا عن مقصوده وانقلب إلى تسويغ الاستبدادات في شكل شرعي ، وما هو بشرعي .

كذلك التحيل لإسقاط الفعل بالتسبب والتعلل مثل إسقاط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مرة بدعوى أنه فرض على الكفاية ، ومرات بدعوى العجز وعدم الاستطاعة - إيثارًا للعافية والسلامة - والتعلل بعدم فعل الحق أو قوله خشية سلطان ، أو طلبًا لثناء الخلق .

= كان الظاهر موافقًا والمصلحة مخالفة ، فالفعل غير صحيح وغير مشروع ؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لنفسها وإنما قصد بها أمور أُخر هي معانيها ، وهي المصالح التي شُرِعَت لأجلها ، فالذي عُمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات ... » الشاطبي ، الموافقات ، مصدر سبق ذكره ، (٣٨٥/٢) .

كما يؤكد هذا ابن القيم حيث « .... مدار الخداع والتلبيس (في أمر الحيل) على أصلين : أحدهما : إظهار فعل لغير مقصود الذي جعل له ، والثاني : إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له ، والكلام في المناسبات ورعاية المصالح وتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه وإبطال قول من علق الأحكام بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ، فكيف تعلقه بالأوصاف المناسبة لضد الحكم ، وكيف تعلق الأحكام على مجرد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناسبة بينها ويدع المعاني المناسبة المفضية لها التي ارتباطها بها كارتباط العلل العقلية بمعلولاتها ... انظر : إعلام الموقعين ، مصدر سبق ذكره (ص ١٥٩) .

كما يلفت الشوكاني النظر إلى الضبط المنهجي للقضية برمتها مؤكدًا أنه من « جملة ما ينبغي استحضاره أن لا يغتر بمجرد الاسم دون النظر في معاني المسميات وحقائقها ، فقد يسمى الشيء باسم شرعي وهو ليس من الشرع في شيء ، بل هو طاغوت بحت ، فيأتي من لا يبحث عن الحقائق فينزل ذلك منزلة التصرفات الشرعية اغترارًا منه بأن الشارع سوغ للناس (ذلك) غير ملتفت إلى أن هذا لم يكن له من ذلك إلا مجرد الاسم الذي أحدثه فاعله وليس المراد إلا إرشاد طالب الإنصاف إلى عدم الاغترار بما يفعله المتلاعبون بأحكام الشرع ... انظر : الشوكاني ، طلب العلم ... مصدر سبق ذكره ، (ص ١٥٤ - ١٥٧) .

كذلك التحيل من جانب بعض العلماء للانخراط في سلك السلطان وسياسته بدعوى تمكنهم من قضاء حاجة الخلق ، مما يكون سببًا في فساد رأيهم أو عدم القيام بوظيفتهم السياسية على مقتضاها تجاه السلطة .

قدم الباحث رؤية نقدية إسلامية لبعض المحاولات التي اختطت طريقًا بعينه لبناء المفاهيم الإسلامية ، وهي محاولات أطلق عليها بأنها بناء – من قبيل التجاوز – إذ إنها في الحقيقة ليست إلا تبديدًا للمفهوم تارة بتحجيمه وإهمال أبعاده المعنوية التي تستعصي على القياس بطبيعتها ، وتارة بتبديل المفهوم والخضوع للغة الغرب بدعوى اللغة المناسبة للعصر والقدرة على التوصيل والإيصال ، وتارة ثالثة باعتبار منطقة المفاهيم الحضارية منطقة « عفو » أو « فراغ » في محاولة – مع عدم الفهم الصحيح لمصطلح العفو الشرعي والفقهي – لإقصاء الدين عن مجال الحياة كليةً وبالتالي إقصاء مفاهيمه عن مجمل الحياة الحضارية كليةً ، الأمر الذي يجعل أمر ملئها رهنًا بالعقل ، والعقل فقط ، وتارة رابعة بتبديد المفهوم معنى أو حركةً علمًا وعملًا ، بتفريغه من جوهره الذي يعنيه ، وتجريده من حركيته وفق ما يقتضيه .

هذه المحاولات في إطار الرؤية النقدية لها ضمن الاهتمام – ونحن بصدد تقديم مقترح لبناء المفاهيم الإسلامية – ضرورة تشكيل بناء متكامل قادر على المواجهة ، واضح الخطوات محدد المصادر وفق أولوياتها ، متوسل أدوات تتفق وطبيعة هذا البناء ومصادره الأساسية . هذا البناء المتكامل إنما يشكل بدوره تكميلًا لبعض خطوط الرؤية النقدية لمجموع المحاولات الأربع السابقة ، كما أنه من ناحية أخرى يشكل الخطوط الرئيسية والملامح العامة للرؤية النقدية الإسلامية لتلك المحاولات الأربع السابقة ، خطوطًا مساعدة لمحاولة صياغة هذا المقترح في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية .

فمن المحاولة الأولى وقصورها يصير التأكيد في هذا المقترح على مصادر بناء المفاهيم الإسلامية ، وكذلك التأكيد على طبيعة الشمول والكلية في النظرة للمفاهيم المشتقة من نظام الإسلام ، وعدم إمكان تجزئتها والأخذ منها ، ما هو قابل للقياس لأي سبب من الأسباب إلا في إطار فهم الجزء ومكانته في إطار الكل الأسمى – ومن غير هذا وذاك يصير المفهوم مبتورًا والنتائج المتحصلة من الدراسة على أساس منه تكون ناقصة وأكثر تشويهًا .

ومن المحاولة الثانية وانقلابها من كل قيد ، يعد التأكيد على حدود عملية التعريب

وضبط ما يقال عن تطور اللغة وعصريتها ضرورة على أساس من سُلم التصاعد الفقهي الذي يُعلي الحقائق الشرعية والمفاهيم المنبثقة من الأصول بفضل ثباتها وحاكميتها في الحقائق المعرفية ، كما أنها تتخذ من الحقائق اللغوية أداة هائلة في استناداتها ، مع الاحتفاظ بقدرتها ووفق طبيعتها في الشمول والكلية أن تُعطي للألفاظ معانٍ جديدة وشاملة ، ومن ثم يصير إثبات صلاحية هذه اللغة في إيماءاتها ودلالاتها في تفاعلها مع الواقع المعاصر تأكيدًا لأهمية هذه اللغة في عملية التغيير وإبرازًا لملامح التميز والهوية الحضارية من خلال رفضها التشبه بالغرب وتقليده مهما ادعى أنها لغة إنسانية لها من الشيوع ما لها ، خاصة في دائرة المفاهيم .

ومن المحاولة الثالثة وتنحيتها الدين عن دائرة السياسة – مستبطنة رؤية علمانية – ومن ثم تنحيته عن دائرة المفاهيم السياسية ، نؤكد أن معظم المفاهيم التي وردت في الشرع لها جانبها السياسي أو على الأقل دلالات سياسية فضلًا عن مفاهيم ارتبطت حيويًّا بدائرة السياسة ، كما أن الاجتهاد في إبراز مفاهيم تعود إلى الأصول ، والتراث عملية يجب القيام بها من داخل دائرة التراث لا من خارجه ، كما أنه من الواجب كذلك تحديد ما يدخل تحت منطقة العفو والاجتهاد فيه وفق شرائطه المخصوصة ، وما لا يدخل تحتها ابتداءً بما يعني ضرورة التمسك بالمفاهيم المنبثقة من الشرع ، وتاريخ الخلافة الرائدة يمثل من خلال حوادثه نموذجًا مهمًّا في التفاعل مع الشرع في اختيار مسمى لمؤسسة السلطة وتزكية مفهوم « الخلافة » و « الخليفة » الموصول بمفهوم الخلافة الإنسانية العامة في تحقيق منهج اللّه في الأرض ، ومن ثم فليس حجيًّا أن تُحَدَّ الخلافة بأنها لحراسة الدين وسياسة الدنيا به ، ولا شك أن هذا يشكل نموذجًا حيويًّا في ملء منطقة العفو في دائرة المفاهيم استمدادًا من داخل منظومة المفاهيم الإسلامية ، خاصة الشرعية ، التي تشكل إطارًا لمنطقة الثبات في دائرة المفاهيم بفعل ثبات مصدرها الأساسي ويمكن أن تسهم في إبراز مجموعة من المفاهيم الفرعية والجزئية التي يجب الاجتهاد بصددها تشتق منها ، وفي إطارها ، لتصبغ بروح العقيدة وتستند إلى ركائز الإيمان ، وتنضبط بالشرعية ومقاصدها ، لا تتعداها ولا يخرج عن روحها وشرائطها ومقتضياتها .

ومن المحاولة الرابعة واحتيالها على الفهم تنبع ضرورة قيام المقترح بسد الطريق على التحيل على المفاهيم الإسلامية من خلال ضبطها وتحديد ماصدقاتها وتحقيق مناطها وتحريره وربط المفاهيم بمقاصدها ابتداءً وانتهاءً ، ومن ثم فإن بيان معاني المفاهيم الحقيقية ، فضلًا عن معانيها الاصطلاحية واللغوية وفق اتساقها وانبثاقها عن الشرع ، وبيان

شرائطها التي تشكل حدود الحركة وفق مقتضاها ؛ حيث لا يجوز « التحيل » أو « التعليل » أو « التبرير » ، حيث الكلمة المستمدة من الشرع تشكل الحقيقة الجامعة والعقيدة الجازمة لا تعرف التواءً في المعنى والدلالة أو الحركة وفقًا لها ، فتؤكد الكيفية التي يمكن رؤية علاقة المفاهيم الإسلامية في الواقع والخبرة ، سواء تعلقت بخبرة تاريخية ماضية أو بخبرة معاشة معاصرة ، حيث تكمن هذه العلاقة في شكل علاقة تعبيرية وضبط الواقع وعرضه على مجمل المفاهيم الإسلامية - خاصة جانب الثبات منها - الذي يشكل بدوره معايير ضابطة وأنساقًا قياسية فهي مفاهيم تقويمية تأخذ الواقع في الحسبان ، ومعطياته في الاعتبار ، من حيث ضرورة التعامل معه لا الانسحاب منه ، لكنها لا ترضخ له وفق مقولة الأمر الواقع - خاصة إذا لم يوافق هذا الواقع جوهر هذه المفاهيم أو ينحرف عنها ، كما أن هذه الرؤية الإسلامية - وهي تتعامل مع الواقع الفكري السائد في ظل سيادة المفاهيم والمعايير الغربية ومفاهيم إسلامية لفظًا لكنها فرغت من معانيها الأصلية أو الحركة وفق شروطها نتجت عن تجاوزات وممارسات تاريخية ترسخت في الحركة فتركت إسقاطاتها السلبية على المفهوم ، فاختلطت الممارسات السلبية ودلالاتها بالمعاني الأصلية للمفهوم ، وربما غلبت أو تغلبت عليه ، فإن هذه الرؤية الإسلامية تدخل في حسبانها أهمية الضبط النظري للمفهوم قبل الممارسة الواقعية ، وضبط فوضى المفاهيم - إن صح التعبير - حيث تعود تلك الفوضى وعدم الضبط إلى عدم القيام بمهمة البيان على وجهها الصحيح فيكثر الخلط ؛ لأنهم لم يُحصِّلوا معاني هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان وهما بعد لم يفهما (المعنى) فهمًا محصَّلًا متفقًا عليه بينهما ... فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ، ولا بد من الوقوف على (المعنى) ، فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها ، والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني ... ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها [1] .

إن إطار التقليد السائد خاصة في منطقة المفاهيم السياسية يجعل من مناقشة هذا الأمر بشكل موسع ، وفي إطار استقراء الموقف الشرعي واستنباطه من الأدلة الشرعية لاتخاذ موقف واضح منضبط لا ينثني كما أنه لا ينحني . إن مواجهة تلك المحاولات السابقة

---

(١) نقلًا بتصرف عن : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة ، (١٩٦٦م) ، (ص ٨٠) .

لا تتم إلا من خلال مناقشة فكرة التقليد للمفاهيم عامة (سواء من داخل التراث أو من خارجه) خاصة التقليد للمفاهيم الغربية بلا حجة ولا بينة من خلال رؤية نقدية واسعة لتلك المفاهيم وصلاحيتها ، خاصة أن هذه اللغة تشكِّل لغة شائعة بمفرداتها في علوم السياسة في الوطن العربي ككل .

وفق هذا الإطار السابق الذي يشكل إطارًا لمقترح بناء المفاهيم الإسلامية يمكن مناقشة عدة نقاط أساسية - تسهم في إكمال هذا المقترح وتسهم في بيانه - تتعلق بالعقيدة كمرتكز وأساس ، وضرورة بناء مفاهيم إسلامية أصلية في مواجهة تقليد مفاهيم الغرب واللغة كأداة للبيان ، والوحي - قرآنًا وسنةً صحيحةً - المصدر الأساسي لبناء المفاهيم ، وأخيرًا تعلق المفاهيم بالخبرة كإطار زماني ومكاني لا بد للمفاهيم من التفاعل معه فضلًا عن الإنسان الذي هو محور المفهوم والمتفاعل معه ، وعيًا والتزامًا أو تبديدًا وانحرافًا .

١ - العقيدة وبناء المفاهيم الإسلامية :

إن العقيدة تعني الارتباط بين القلب البشري والعقل ، وبين فكر أو رأي أو مفهوم معين ، وإن هذا الارتباط يتميز بالترابط والقوة والإحكام كما يتسم بالثبات والاستمرار والاستقرار ، والاعتقاد والعقيدة محور الفكر والتفكير ومنطلق السلوك وقاعدة المفهوم ومن هنا يتبدى أن الممايزة والمفارقة بين المفهوم الإسلامي وما عداه ضرورة يفرضها تميز العقيدة والاستمساك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها (١) .

إن بناء المفاهيم الإسلامية يُعدُّ جزءًا من مهمة ممتدة لمواجهة النظم العقائدية الوافدة والمغايرة التي تغزو مجتمعات المسلمين وتلبس عليهم دينهم ، وتعدُّ كذلك جزءًا أصيلًا من نظام عقائدي إسلامي (٢) .

يجب صياغة مفاهيم الإسلام الأساسية بحيث تنظم جماعة المسلمين وتكون منهم أمة ، وتقيم على أساس منها دولة فتجتمع لهم بذلك عقيدة أساسية واحدة ، تشكل بدورها قاعدة أساسية للمفاهيم على أن تكون هذه الصياغة محكمة البناء منضبطة المعنى ، قادرة على مواجهة النظم الأخرى ومخاطبة الناس جميعًا بالمفاهيم الإسلامية

(١) انظر في هذا : د . السيد رزق الطويل ، العقيدة في الإسلام منهج حياة ، القاهرة : وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، (صفر ١٤٠٢هـ - ديسمبر ١٩٨١م) ، (ص ١٥ ، ١٦) .

(٢) انظر المبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية ، خاصة المرتكزات العقائدية : د . إسماعيل راجي الفاروقي ، أسلمة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل . ترجمة : عبد الوارث سعيد ، الكويت : دار البحوث العلمية ، (١٩٨٤م) ، ص (٦٢ - ٩١) .

الأصلية وبيان استجاباتها ودلالاتها على الحركة المعاصرة الإسلامية ، باعتبارها جوهر الاعتقاد والمسؤولية الأمر الذي يفرض الاهتمام بها تحديدًا ، وبيانًا ، كذلك تبدو الأهمية في تحديد المفهوم في وصله بالعقيدة ، بل وانبثاقه منها ابتداءً والعودة إليها انتهاءً ، ووصله بالأساس بكلمة التوحيد حتى يؤتي أُكُله وتبرز آثاره بصورة متجددة وحيوية بما يُشكل حقيقة جوهر عملية التجديد على المستوى الفكري . والعقيدة ليست بناءً فكريًا محضًا ، ولكن لها أبعادها الحركية المتعددة ، يؤكد ذلك حقائق اللغة ، بما يؤكد ضرورة البيان والتجديد للكلمة والمفهوم والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم باعتبار ذلك يُشكل مضمونًا ومحتوى لمفهوم « العمل الصالح » المرتبط « بالكلمة الطيبة » ، وذلك أن الكلم الطيب والفقه الصحيح لهما مؤداهما إلى عمل صالح ، وعلى النقيض من ذلك ، المفهوم الخبيث الخاطئ موصول بعمل خبيث ، وهو ما يعكس وظيفة المفهوم في بناء معايير حاكمة وأنساق قياسية ، وإبراز الحكم « على العمل حين إنجازه والضبط للعمل قبل القيام به » وحينه : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر : ١٠] (١) .

٢ - المفاهيم والتقليد للغرب رؤية نقدية إسلامية :

حيث إن المفاهيم ليست إلا وحدات ، هي ما يمكن أن نسميه المعايير والقيم والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة ، كلها ليست إلا مفاهيم . وحيث إن المفهوم ليس إلا كلمة ، وحيث يحاول الغرب نشر كلماته ومفاهيمه ، بكل أدواته من داخل أو من خارج وحيث إن معايير الغرب وقيمه على اختلافها تناقض مرتكزات المسلمين ومنطلقاتهم ، فالأمر لا يكون مبالغًا فيه إذا أكد الباحث أن الحرب صار مدارها الكلمة والمعنى ، إن الوعي بأهمية الكلمة ومسؤوليتها وفق البيان القرآني إنما يشكل الأساس في تحرير العقول والنفوس من الأفكار والنظريات والمعايير ، والتخلي عما لا يفيد من مختلف مفردات أنماط الحياة الغربية ، الأمر الذي يتطلب إجراء تغيير جذري في بناء المفاهيم والتأكيد على صفتها وطبيعتها ومصادرها وأدواتها الإسلامية ، وما يستتبع ذلك من مؤسسات معها وبها ، إنه من الضروري حقًا القيام بتلك الخطوة المهمة « بناء المفاهيم الإسلامية والسياسية وتحقيق انضباطها من خلال العودة للأصول قرآنًا وسنةً » .

---

(١) انظر هذا المعنى وخطر العقيدة في بناء الأفكار والأعمال : عبد الكريم الخطيب ، التدين : ضرورة حياة الإنسان ، السعودية ، الرياض : دار الأصالة للثقافة والنشر ، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) ، (ص ٨٠) .

ومن المسلم به أن كلمات اللغة التي تنطق بها الأمة هي أفكارها وقيمها ، وهي ذات صلة عميقة بالعقيدة ، من خلال ذلك الفهم ؛ فإن اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن بحال فصلها عن ملابساتها الفكرية والتاريخية والمجتمعية التي ترمي إليها ، ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء .

إنَّ غزو منطقة المفاهيم واحتلال عالم الأفكار يعني - ضمن ما يعني - حمل المسلمين على قبول ذهنية الاستسلام والاحتواء والتحرك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعاييره ومفاهيمه ... كما يستهدف ذلك إخراج المسلمين من دائرة فكرهم بما يخلق شعورًا بالنقص في نفوسهم ، ومن باب أولى حيال فكرهم حيث يخرجون من مفاهيمهم ومواريثهم ، وفرض أعراف ومفاهيم جديدة عليهم مخالفة لها في الأصل مباينة لها في الأساس والجذور (١) .

إن سيادة المفاهيم الغربية أدَّت بفعل شيوعها وانتشارها في الاستخدام إلى الانحياز لتلك المفاهيم في إطار من التقليد بلا بينة أو دليل أو برهان ، وصار بهذا أن كل من أرَّخ للتراث الإنساني لم يكن إلا غربيًّا وانطلق من المفاهيم الغربية ، فالإنسانية المتقدمة هي تلك فقط النابعة من الحضارة الأوروبية ، والتقدم السياسي هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذجه الغربي لا يتجزأ أي منهما عن الآخر ، مجموعة من المفاهيم المشوَّهة آن لنا أن نعيد النظر في جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة ، ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة ... هذه المفاهيم المختلفة كان لا بد وأن تفرض إطارًا معينًا في فهم التاريخ السياسي والخبرة الإنسانية (حيث) التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أي خبرة سياسية من الإطار الفكري المجرد الذي رسمته لنا المفاهيم الغربية (٢) .

من خلال هذا كله تبدو المعضلة التي تواجه كل باحث يرفض التقليد للغرب ويسعى إلى العودة إلى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف ، هي مشكلة استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن أو عدم استخدامها ، خاصة جملة المصطلحات الحضارية من حيث مفرداتها ومن حيث منظومتها .

ويبدو للباحث أن النهي عن التشبه بالغرب أو تقليده خاصة في دائرة المفاهيم

---

(١) انظر في هذه المعاني : أنور الجندي ، اللغة ، القاهرة : دار الاعتصام ، (١٩٧٨م) (ص ٢٩ ، ٣٠) ؛ أنور الجندي ، تصحيح المفاهيم الإسلامية ؛ القاهرة : دار الاعتصام ، (١٩٧٨م) ؛ (ص ٣ ، ٤) .

(٢) د . حامد عبد الله ربيع ، الخبرة الإسلامية حول نظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهاجية ، بحث غير منشور ، (د . ت) ، (ص ١ - ٣) .

والاصطلاحات التي تشكل الوحدات الأساسية المنهاجية في الدراسات الاجتماعية والإنسانية ، قد يجد له مسوغًا من دلائل شرعية تفيد في تأسيس موقف الشرع وحكمه في هذا المجال وحكمته في النهي عن التشبه ، خاصة ما تضمنته النصوص الشرعية من مخالفة أهل الكتاب والأعاجم ، وأهمية قاعدة النهي عن المشابهة تعد من قواعد الشريعة وأصلًا من الأصول الجامعة التي تتشعب وتكثر فروعها [1] .

ويبدو أن الحديث عن هذا النهي مطلقًا ، وفي دائرة المفاهيم خاصة ، ينبع من طبيعة الكلمة وفقه مسؤوليتها وفق الرؤية الإسلامية التي تشكل « حقيقة جامعة وعقيدة جازمة » فإذا انتشر الجمع في تلك الحقيقة وانفكت رابطة العقيدة فقد سهل التلبيس وتيسر التشويش .

فالرؤية الإسلامية التي تنكر التقليد مطلقًا لا تجعل مع سيادة معظم المصطلحات الغربية ، خاصة في مجال علوم السياسة والاعتياد عليها ، التعرض لهذه المفاهيم أمرًا مستغربًا أو مستبعدًا لمخالفة العادة التي قد نشأوا عليها ، والتمسك في ذلك بعموميات وإطلاقات اعتمد عليها معظم باحثي العلوم الإنسانية الاجتماعية صارت تلك المفاهيم من المسلمات التي لا يجوز نقدها ، فضلًا عن الاقتراب منها .

ولهذا الأمر في النهي عن التشبه والتقليد جملة من الحكم والمقاصد ، فكان من هذه الحكمة أن شرع اللَّه من الأعمال والأقوال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين (أو المخالفين) ، وأمر بمخالفتهم في الهدي الظاهر ، وإن لم يظهر في ذلك مفسدة لأمور ؛ منها : أن المشاركة في (الهدي الظاهر) تورث تناسبًا وتشاكلًا بين المتشابهين يقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال . ومنها : أن المخالفة توجب مباينة ومفارقة توجبان الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال . ومنها : أن مشاركتهم توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التمييز فلا ريب أن مخالفتهم في ذلك أحسم لمادة متابعتهم في أهوائهم ، وأعون على حصول مرضاة اللَّه في تركها ، وإن موافقتهم في ذلك قد تكون ذريعة إلى موافقتهم في غيره ، فإن من حام حول الحمى أوشك أن يواقعه (تصير أهمية ما أورده ابن تيمية في بيان الحكمة والمقصود من النهي عن التشبه والأمر بالمخالفة خشية التناسب والتشاكل بين المتشابهين والموافقة في الأخلاق والأعمال والمفاهيم

(١) انظر في بيان ذلك وكثير من هذه النصوص : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم ، القاهرة ، دار الحديث ، (١٩٨٣م) ، (ص ٦ - ٢٦) .

المرتبطة بالعقيدة ، كما أنه إيجاب لضرورة المباينة والمفارقة والتمييز ورفع الاختلاط) (١) .

هذه الأهمية تقودنا إلى واحد من أهم الدلائل في إطار الرؤية النقدية الإسلامية لعملية التقليد للغرب في دائرة المفاهيم التي تساهم في استكمال أركان الموقف الشرعي من تلك الذرائع ؛ ذلك أن من عادة الشرع إذا نهى عن شيء وشدد فيه منع ما حواليه وما دار به ورتع حول حماه وكذلك جاء في الشرع أصل سد الذرائع وهو منع الجائز ؛ لأنه يجرُّ إلى غير الجائز ، وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته (٢) .

– والاستدلال على انطباق قاعدة سد الذرائع يجيء من تلمس الحكمة في المخالفة في القبلة ، وإذا كان ذلك يقع في القبلة التي تعني التوجه والقصد ، فإنها في دائرة المفاهيم أولى ؛ حيث إنها أدلُّ على التوجه والقصد والخصوصية والتميز ، حيث يستدل من مخالفة القبلة والحكمة منها على ضرورة المخالفة لمفاهيم الغرب (٣) . باعتبار منظومة المفاهيم الإسلامية تشكل (القبلة الفكرية) – إن صح التعبير – التي يجب التوجه إليها . وما يعني أن المشابهة في بعض مفاهيمهم مدخل للأخذ عنهم مطلق العلم واستدعاء بقية منظومتهم في المفاهيم .

– كما يأتي انطباق قاعدة سد الذرائع في إطار ما يمكن اعتباره من أن تبني بعضًا من المفاهيم والمصطلحات الغربية قد يكون مدخلًا للبدعة ، خاصة إذا ما تعلق المفهوم بالعقيدة ، فإن انبثاق معظم المفاهيم الغربية من الخبرة والتجربة الغربية يعني مخالفتها في قاعدتها العقيدية للمفاهيم المنبثقة عن ، والمستندة إلى ، عقيدة الإسلام ومجمل مفاهيمه الأساسية والفرعية . والإحداث في أمر العقيدة من حيث شمولها للأفكار والاتجاهات الأساسية والمبادئ العامة للإسلام ومفاهيمه في جميع آفاق الحياة أخطرها أثرًا وأسوأها نتيجة .

ورغم اقتناع الباحث بقوة الدليل في النهي عن التقليد والمشابهة – قرآنًا وسنة – مما يجعل من التعامل بحسم مع المفاهيم التي يتصور مخالفتها الإسلامية – إلا أن استخدام

(١) انظر في هذا المجال : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، مصدر سبق ذكره ، (ص ١١ – ١٤) .

(٢) الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، (٢/١٠٤) .

(٣) انظر في هذه المعاني وتوضيحًا لقضية مخالفة القبلة : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط ... مصدر سبق ذكره ، (ص ١٤ ، ١٥) .

انظر أيضًا : خطورة التقليد للغرب في بنائهم العلمي وما يستتبعه ذلك من اتباعهم مطلق الاتباع وتحقيق نوع من التبعية الشاملة : منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة ، مصدر سبق ذكره ، (ص ١٩٦ – ٢٠٠) .

الابتداع كدليل إضافي - فيما تصورنا - وهو على غير الواقع - أن المقلدين للغرب في دائرة المفاهيم لهم من الدلائل القوية ، فإذا تصورنا - جدلًا - أن يكون أصل العمل مشروعًا - نقصد بذلك الاستئناس بالمفاهيم الغربية - فإذا يمكن الاستدراك على هذا ، أن هذا العمل قد يصير جاريًا مجرى البدعة من باب سد الذرائع وبيانه أن يكون العمل مندوبًا إليه - مثلًا - فيعمل به العامل في خاصة نفسه فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس ويجري مجراه إذا دام عليه في خاصيته غير مظهر له دائمًا ، بل إذا أظهره لم يظهره على حكم الملتزمات والفرائض اللوازم ، وهو أمر في مجال المفاهيم لا يحدث ، حيث إن انتشاره وتقليده أمر من اليسر بمكان . ومن هنا فإن اتخاذ البدعة في مقام الذرائع وحده قد يقوم في سد الذريعة مما كان بدعة مؤديًا إلى ترك المفاهيم والاصطلاحات الشرعية ، وهو أمر من الأهمية بمكان في الدليل على قضية بناء المفاهيم الإسلامية (١) .

كما يأتي انطباق دليل سد الذرائع أيضًا في إطار المخالفة ، وبالتأكيد أن التعامل مع منظومة المفاهيم الغربية إنما يؤدي إلى عملية إحلال وإبدال لتلك المنظومة مكان المفاهيم الإسلامية ومتعلقاتها ومصدرها ، وهي مقدمة لهجرة الشرع وهجرة المصادر الإسلامية التأسيسية (القرآن والسنة) وتكريس غربة المفاهيم الإسلامية لصالح منظومة المفاهيم الغربية ، وتصير العودة إلى المصادر الإسلامية في ظل هذا المناخ - إذا رجع إليها رجوع من يسند فكرة استنبطها استظهارًا لها - من غير تدقيق ، فاستجدى لها من الأسانيد لتقوية موقفه ، أو يعود إلى تلك المصادر بصورة شكلية - من باب الاستكمال شكلًا - لا من باب التدبر والفهم ، وهذا كله يشكل هجرة لهذه المصادر ومصطلحاتها الشرعية ، أو مصطلحات كانت موضع اجتهاد السلف وحرصهم على إبراز مصطلحات مخصوصة موصولة بقاعدة الإسلام العقيدية . فإنه (... إذا سوغ فعل القليل من ذلك - نقصد في هذا المقام المفاهيم الغربية - أدى إلى فعل الكثير ، ذلك أن المفاهيم تتداعى ... فإذا اشتهر الشيء دخل فيه عوام الناس وتناسوا أصله حتى يصير عادة للناس ، حتى يضاهي

---

(١) انظر في بيان الدليل وفي مفهوم البدعة : الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، والجزء الثاني ، (ص ٢٨٦ ، ٣٤٤ - ٣٦٠) ومواضع أخرى .

انظر كذلك في الابتداع في العقيدة وتعلق ذلك بالمفاهيم وبنائها : د . محمد المبارك ، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية ، بيروت ، دار الفكر ، (ص ٢) ، (١٣٨٩هـ ، ١٩٧٠م) ، (ص ٩١ - ٩٤) .

المفاهيم الإسلامية ، بل قد يزيد عليها حتى يفضي هذا أو يكاد يفضي إلى (موت الإسلام) – على حد تعبير ابن تيمية – وهجرة المفاهيم الإسلامية إلى غيرها ، خاصة أن التمسك بالمفاهيم الغربية صار أغلب عند المقلدين للغرب ، وأبهى في نفوسهم .

ومن اعتاد على أخذ المفاهيم والمصطلحات مما يمليه الفكر الغربي لا يبقي لمفاهيم الإسلام ومصطلحاته في قلبه وعقله ذلك الموقع ، مما (توجب له فسادًا في قلبه ودينه ينشأ من نقص منفعة الشريعة في حقه لا يتسع للعوض والمعوض عنه ...) فيبقى اغتذاء فكره من هذه المفاهيم الوافدة مانعًا من الاغتذاء أو من كمال الاغتذاء بتلك المفاهيم النافعة الشرعية فيفسد عليه حاله من حيث لا يعلم ... [(1)] . ومن ثَم تقع أهمية هذه القضية في ضرورة التنبه إلى منظومة المفاهيم التي يستمد منها الباحث مفاهيمه البحثية حيث تبني منظومة المفاهيم الغربية يقض منظومة المفاهيم الإسلامية ؛ كمفردات مفاهيمية ، وتأصيل ومصادر وشروط ، وخصوصية وتميز .

– ويأتي أخيرًا انطباق دليل سد الذرائع كأجلى ما يكون في اهتمام الوحي (قرآنًا وسنةً) بالتأكيد على استخدام كلمة في مواجهة كلمة أخرى ، بما يفيد الأمر باستخدام لفظ والنهي عن استخدام آخر ، ومما يدل من القرآن على ذلك قوله سبحانه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٠٤] ، وأنه دفعٌ للشبهة والخلط ، والحفاظ على الذاتية ، والتأكيد على الخصوصية في التعامل بالمفاهيم . وما هذا النهي الواضح في هذه القضية اللغوية عن استعمال لفظ مشهور التبس بما اصطلح اليهود عليه إلا لإبعاد المسلمين من الواقع في شبهة الخطأ والإثم ؛ ولئلا يكون هذا الاستعمال ذريعة إلى فساد غير مقصود ، حتى يقطع الطريق على الفساد المقصود من قبل اليهود [(2)] .

---

(١) انظر بتصرف من قبل الباحث فيما نقله عن : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، مصدر سبق ذكره ، (ص ١٠٥ ، ١٨٥ – ٢٧٣) .

(٢) انظر في سبب نزول الآية : المرجع السابق ، (ص ٤٠ ، ٤١) . الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، (١٩٤٣م) الجزء الأول ، (ص ٦٨ ، ٦٩) .
كذلك : القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، بيروت : دار النهضة الحديث ، (د . ت) ، (ص ٣٠) .
أبو الحسن النيسابوري ، أسباب النزول ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، (ص ٢) ، (١٩٦٨م) .
ابن خليفة عليوي ، جامع النقول في أسباب النزول ، وشرح آياتها ، الرياض : مطابع الإشعاع ، (١٤٠٤هـ) الجزء الأول ، (ص ١٢٣ – ١٢٦) .

وهذا يفيد ضرورة التنبيه إلى (المحافظة على المصطلحات في الأمة والاحتفاظ بمدلولاتها والعمل على وضوح هذه المدلولات ؛ لأن هذه المصطلحات هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ، ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة . إنها أوعية النقل الثقافي وأقنية التوصيل الحضاري ، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري [١] .

في إطار هذا كله تعد دائرة المفاهيم أهم الدوائر لضرورة تحقيق التمايز والهوية الحضارية والمباينة والمفارقة ، ورفض التشبه أو التقليد للغرب في هذه الدائرة ، حتى لا يؤدي إلى التناسب والتشاكل بين المتشابهين ، وما يقود ذلك إلى موافقة في الأخلاق والأعمال ، وبما يتناقض والقواعد والمعايير الإسلامية ، وعلى حد تعبير ابن تيمية ، فإن ترك المشبهة واقتضاء سلوك المخالفة بالجملة بما فيها دائرة المفاهيم يقتضي اختصاص هذه الأمة بالوصف الذي فارقت به غيرها ، وذلك يقتضي أن ترك المشابهة للأمم أقرب إلى حصول الوفاء بالاختصاص [٢] ، أو بتعبيرنا : الهوية والتمايز .

٣ - اللغة أداة البيان :

اللغة تعبير عن حقيقة حضارية [٣] ؛ ذلك أن كل لغة تؤول إلى مسلمات تنزل منزلة القيم التي تضفي على الدلالات حجة يتعاطاها أبناء اللغة فيما بينهم وربما غربت عن سواهم [٤] .

واللغة في واقع الأمر ، هي أداة التفكير ، كما أنها أداة البيان ، وارتباط الأداة

---

(١) انظر في هذا : عمر عبيد حسنة ، وتقديم الكتاب : المذهبية الإسلامية الحضارية ، تأليف د . محسن عبد الحميد ، كتاب الأمة ، والعدد السادس ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، (جمادى الآخرة ، ١٤٠٤هـ) ، (ص ١٢ ، ١٣) .

وقريبًا من هذا الرأي : عبد العزيز البدري ، حكم الإسلام في الاشتراكية ، مصدر سبق ذكره (ص ١٢٤ ، ١٢٥) .

(٢) ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، مصدر سبق ذكره ، (ص ١٩٧ - ٢٠٠) .

(٣) د . حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ، القاهرة ، دار الشعب ، (١٩٨٠م) (١/ ٢) .

(٤) د . لطفي عبد البديع ، عبقرية العرب في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب ، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، (١٩٧٦م) ، (ص ١٣) .

بالمصدر : ارتباط لا ينفصم ؛ حيث تكون اللغة أداة لفهم القرآن والسنة الصحيحة ، وإن معظم الخطأ الواقع والأحداث في الشريعة يقع من هذا الباب . وقال الشافعي في هذا المقام : إن من جهل هذا من لسانها - يعني لسان العرب - وبلسانها أنزل القرآن ، وجاءت السنة به ، فتكلف القول في عملها تكلف ما يجعل لفظه ، ومن تكلف ما جهل وما لم يثبت معرفته ، كانت موافقته للصواب ، إن وافقه - من حيث لا يعرفه ، غير محمودة وكان في تخطئته غير معذور إذ نظر فيما لا يحط عمله بالفرق بين الصواب والخطأ فيه ... [١] .

والأمر على وضوحه بصدد ضرورة علم اللغة لفهم المصدر الأساسي (القرآن والسنة الصحيحة) ، ومن ثم بناء المفاهيم الإسلامية ، إلا أنه قد يجد من الآراء ما يجعله أقل وضوحًا وأشد غموضًا ، حين الحديث عن قضية تطور اللغة وتطويرها . ويزيد الأمر غموضًا حينما تردد ادعاءات ذات أهمية في هذا المجال من هؤلاء الذين يؤيدون دخول اللفظ المعرب والدخيل بلا ضابط ، واللّهم إلا اتخاذ الشيوع والانتشار مسوغًا لدخوله العربية وإجازته لهذا ، ومن ثم فإنه لا ضير في الاستعانة بكلمات ؛ مثل : (الديمقراطية) و (الليبرالية) و (الاشتراكية) و (العلمانية) ، بل لا ضير في تبنيها مع إلحاقها بوصف (الإسلامية) ، دون أدنى تحرج .

وقد يستند هذا الرأي إلى أن القرآن ذاته قد اشتمل - فيما اشتمل عليه - من ألفاظ معربة وأبقى عليها ، وهذه القضية جديرة بالاعتبار ، وذلك في رؤية الاستئناس القرآني بهذه الكلمات الأعجمية [٢] ، وطريقته في الاستئناس ، وأي كلمات أعجمية أثبتها ،

---

(١) انظر بصفة خاصة : الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، (٢/٢٩٣ ، وما بعدها) .

(٢) انظر في بيان هذه القضية في كتب الأصول : الشاطبي ، والموافقات ، مصدر سبق ذكره ، (٢/٦٤) .
انظر أيضًا : أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي ، غاية الوصول شرح لب الأصول ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة ، (١٣٦٠هـ - ١٩٤١م) ، (ص ٥١) .
انظر هامشه أيضًا : لب الأصول ، وهو ملخص جمع الجوامع لابن السبكي ، الطبعة نفسها ، (ص ٥١) .
انظر كذلك في قضية المعرب في القرآن : الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، (١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م) ، (ص ٣٢) .
وقد قام أحد الباحثين بمسح شامل للألفاظ المعربة في القرآن استنادًا إلى مصادر ثلاثة : **أولها** : الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، **وثانيها** : المعرب لأبي منصور الجواليقي ، **وثالثها** : اللغات في القرآن لإسماعيل بن عمرو المقرئ ، انظر في ذلك : محمد السيد الداودي ، من كنوز القرآن ، القاهرة : دار المعارف ، (١٩٧٧م) ، (ص ١١ - ٢٨) .

وما هي صفتها من ناحية اللغة والمعنى ؛ ذلك أن لهذه المسألة أهمية عملية وعلمية منهاجية في آنٍ واحد ، في وضع حدود التعريف ، وتحديد دور المجامع اللغوية وعدم انحسار وظيفتها إلى فن اللغة أو إجازة الشائع ، ولو كان على غير قياس . وإنما وجب أن يكون لها دورها في ضبط الفهم ومراجعة الشائع وبيان مكامن الخطأ والصواب ، ومدى موافقته لأصول الشريعة أو انحرافه عنها ، فهذه مهمة حضارية لهذه المجامع اللغوية ، بالإضافة إلى مهمتها الفنية في إبداء الرأي في كل معرب ودخيل ، والتأكيد على الكلمات العربية واستخدامها ، والتأكيد على معانيها ومقصودها ، وعلى جوانب التميز والخصوص في التعبيرات والألفاظ العربية عن تلك الداخلية ، ومن ثم تصير لهذه القضية – على إشكاليتها – كما يتبدى من النظرة الأولى – وأهميتها ، إذا ما انتقلنا إلى قضية المفهوم الإسلامي وكيفية بنائه .

إن الاستئناس القرآني بهذه الألفاظ المعربة قد تم وفق قاعدة منضبطة لا تؤثر في البيان الإسلامي الفكري أو تتناقض معه ، فقد ظل استئناسه بها في حدود الألفاظ التي لا تختلف على معانيها ؛ حيث كانت أسماء أشياء أو أعلام . أما في أسماء المعاني فقد كان الموقف واضحًا في عدم الاستئناس بها مطلقًا ، خشية أن يقوم المسلمون بجلب معانٍ بما يؤثر على البناء الفكري الإسلامي والعقيدي ، بل كان النهي للمسلمين عن استخدام كلمة بعينها لاختلاطها بمعنى لدى اليهود أدى استخدامه واستغلاله من جانب اليهود إلى سخرية من النبي ﷺ بمؤدٍّ للنهي عن استخدام هذه الكلمة ، ورغم أنها تجيء على الأصل العربي ، وهو يؤكد التعبير عن القيم وكل ما هو بأسماء عربية واصطلاحات عربية أصيلة مصدرًا ومشربًا ؛ لأنها تتعلق بالمعاني التي تشكل جوهر البناء الإسلامي الفكري وانضباطه [1] .

٤ - الوحي (القرآن والسنة الصحيحة) المصدر الأساسي لبناء المفاهيم الإسلامية :

إن بناء التصورات والأسس العقيدية التي تشكل بدورها مفاهيم كلية وأساسية ، التي تقوم عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية (علوم الأمة) يجب أن تستند إلى المفاهيم الإسلامية ، التي تستند بدورها إلى الوحي كمصدر أساسي ، قرآنًا كان أم سنةً صحيحة ، أو تكاملهما ، في عمليتي البيان والتحديد ، ويصير الوعي بالقرآن وتدبره ، والسنة وفقهها له قيمة لدى الدارسين والباحثين . وله قيمته في مواجهة (الفتنة) بالمناهج

(١) قرب إلى رأينا هذا ذلك الرأي الجيد الذي قدمه سميح عاطف الزين ، الثقافة والثقافة الإسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، (١٩٧٣م) ، (ص ١٥٤) .

الشائعة في الغرب والشرق ، والتي تفتن الناس بأنها مناهج مفصلة مدروسة فيغفلون عما فيها من انحراف خطر ، ويظنونها صالحة لمجرد كونها مدروسة ومفصلة . إن دور القرآن في بناء المفاهيم الإسلامية وصياغتها محددة بشروطها ، وهو من صميم عمليتي التدبر والتذكر ، إن الوحي يشكل مصدرًا هائلًا لمفاهيم تشكل نماذج معيارية وقياسية تتميز بكونها منظومة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع ؛ كما أن ثبات المصدر ينعكس على البناء المفاهيمي المنبثق منه وعنه وبالانضباط . كما أنها تنقل طريقة القرآن في الربط في المفهوم بين جانب العلم به والعمل بمقتضاه ؛ حيث تصاغ المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية خاصة – ليس على طريقة الصيغات اللفظية الشكلية ، ولكنها صياغة شاملة تأخذ في اعتبارها جوهر الرؤية الإسلامية ، الذي لا يفصل بين اعتقاد وقول وعمل .

المفهوم – وفق هذا التصور – ليس مدركًا عقليًا يدور في إطار البحث اللغوي واللفظي البحت ولكنه يشكل صياغة جوهر الوعي الحضاري ذاته ، فإن الوعي لا يعد أصيلًا إلا إذا نفذ إلى الأعماق ، وصاغ الأحاسيس ، وشكل النيات ، وصاغ هوى الإنسان المسلم ، وبالتالي صاغ الحياة جميعًا ، ومن ثم فإن استمداد المفاهيم الإسلامية من مصدرها التأسيسي الأصيل واستحضارها واقعًا حركيًا ليس إلا محاولة لجعل القرآن خلقًا حركيًا يسير في الأرض حيث تتأكد الرؤية الإسلامية واقعًا ، وممارسة والتأسي بالنبي ﷺ « الذي كان خلقه القرآن » ، و « قرآنًا يمشي على الأرض » . ومن ثم فإن القرآن كمصدر أساسي لبناء المفاهيم الأساسية الإسلامية كتاب رسالة يتجه إلى بناء الشخصية الإنسانية على أساس من مفاهيمه الأساسية .

إن القراءة التي تتدبر معاني القرآن يجب أن توجه كلماته ومفاهيمه إلى مواقف عملية في حركة الحياة ؛ وذلك بالتوافر المستمر والتذكر الدائم وذلك لممارسة المراجعة على أساس المفاهيم القرآنية (١) .

ويصير من أعظم الهجران للقرآن في هذا الزمان محاولة البعض تنحية القرآن عن كونه مصدرًا تأسيسيًا في بناء المفاهيم ، وإن خطة تسلك نهج عقد المشابهة ما بين

---

(١) انظر في هذه المعاني : حجة الإسلام علي الخامنئي ، ضرورة العودة إلى القرآن الكريم ، مجلة التوحيد ، العدد (٩) ، والسنة ، إيران ، طهران ، (رجب – شعبان ١٤٠٤هـ) ، (ص ٢٩ – ٤٠) .
انظر أيضًا : محمد حسين فضل الله ، في ظل التربية القرآنية ، والمرجع السابق ، (ص ١٠٣ – ١٠٨) .

مفاهيم القرآن ومفاهيم كتب لها السيادة والانتشار بفعل مركزية الغرب ، إنما تحاول وفق سياسة الخطوة خطوة ، وبصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن مصدرًا أساسيًّا لبناء المفاهيم الإسلامية وهجران معانيه ومفاهيمه ، بل إن هجران القرآن لا يقف عند حد عملية البناء للمفاهيم الإسلامية ، بل والعجز بعد ذلك عن إعمالها في حياتنا ومشكلاتنا ، والعجز عن وضع خطاب التكليف مكانه المطلوب في الحياة والحكم على الأشياء من خلال قيم القرآن والسنة [1] .

والوحي – قرآنًا وسنة صحيحة – هو الأصل لما سواه من إجماع أو رأي (اجتهاد) ، من ثم كان التأكيد عليه كمصدر تأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية ، والسياسية منها ، دون أن يعني ذلك الاستغناء عما عداه من مصادر ، ولكن وجب التنبيه (أن الوحي أصل الأصول) .

وحيث إن تعريف القرآن للأحكام والمفاهيم كلي ، فإنه قد يحتاج إلى بيان السنة له . ولا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليًّا وفيه أمور كلية ... فلا محيص عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له ، إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي في ما أعوز من ذلك ، والسنة وإن تأخرت رتبة عن الكتاب في الاعتبار ، إلا أنها راجعة في معناها إلى الكتاب ، فهي تفصيل مجمله ، وبيان مشكله ، وبسط مختصره [2] .

وتصير عملية التفسير الموضوعي للقرآن والسنة مهمة أساسية في عملية بناء المفاهيم الإسلامية ، وتعين في هذا المجال على أن تخضع لمجموعة الضوابط المنهجية التي وضعت لهذه النوعية من التفسير من معرفة أسباب النزول وترتيبه الناسخ والمنسوخ ... إلخ ، وهو ما نكتفي بالإشارة إليه في هذا المجال دون التقصي لهذه الأمور ؛ لأن لها المباحث

---

(١) انظر في هذا : عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي ، كتاب الأمة ، والعدد (٨) فصلية ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، (المحرم ١٤٠٥ هـ) ، (ص ٤٨) .
ويمس ابن باديس هذه المعاني نفسها في تفسيره : ﴿ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴾ [الفرقان : ٣٠] . انظر : ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد وتصنيف : عمار الطالبي ، الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، (١٩٦٨م) الجزء الأول ، (ص ٤٠٩) .

(٢) انظر في هذا : د . إبراهيم سلفيتي ، المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية ، ومجلة التوحيد ، مصدر سبق ذكره ، (ص ٢٢٩) .

المستقلة في علم الأصول .

غير أن هذا يجب ألا يصرفنا إلى التفسير الموضوعي وحده والاقتصار عليه ، ورؤية الوحدة الموضوعية للسورة الواحدة في تتابع آياتها ، وفي انتقالها من جانب لآخر ؛ لأن ذلك يلفتنا إلى شمول المفهوم ذاته وتكامل جوانبه المختلفة ومستوياته المتعددة (١) .

٥ - الخبرة وبناء المفاهيم الإسلامية :

تبقى هذه النقطة الأخيرة حتى تكتمل الخطوط الرئيسية لمقترح بناء المفاهيم الإسلامية ، التي ترتكز على بيان العلاقة بين الخبرة والمفهوم وفق أصول الرؤية الإسلامية .

وبادئ ذي بدء ، فإن استخدام مفهوم الخبرة في هذا المجال يجب ألا ينصرف إلى الحركة والممارسة الفعلية فحسب ، ولكن مفهوم الخبرة وفق معانيه اللغوية يعني النظر الواضح والمعرفة الشاملة العميقة كمقدمة لحركة فعلية وممارسة عملية ، ومن ثم قد تكون الخبرة تعبيرًا عن نماذج تاريخية حركية أو نماذج فكرية تراثية . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، فهي لا تقتصر على خبرة ماضية ، بل هي وفق تصور حلقات الزمن المتوصلة والمتداخلة والممتدة تهتم بالحاضر حيث تعد خبرة معاشة معاصرة وآنية ، كما أنها قد تنطلق من الخبرة الماضية والمعاشة إلى آفاق حركة المستقبل وضرورة ضبطها وفق حقائق العبرة من خبرة الماضي ومعرفة معطيات الواقع الحاضر المعاش ومكوناته وإمكانات تغييره المستقبلية في ظل فهم شامل لمفهوم الخبرة ، يتواصل فيه الفكر بالحركة كما تتواصل حلقات الزمن ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا .

أ - الخبرة التاريخية والمفهوم : أين الخبرة التاريخية من بناء المفهوم الإسلامي ؟ تساؤل له مشروعية خاصة أن الإسقاطات التاريخية على المفهوم قد لعبت دورها في تشويه المفهوم ، وربما تفريغه ، من جوهر معانيه الأصلية ، غير أن من اعتد بهذه الإسقاطات التاريخية في عملية بناء المفهوم الإسلامي وجعلها جزءًا من المفهوم ، فاختلط في المفهوم جانب القياسي الثابت وجانب المتغير الذي يعنى بالواقع وتفاعل المفهوم معه زمانًا ومكانًا وبشرًا ، فأحال الثابت على المتغير ، والأمر الذي أحدث فوضى في الفهم وقيام جدل كلامي - دفاعي في منهاجيته ، دون أن يحاول لفت النظر إلى الخطأ المنهجي الذي

---

(١) انظر في التفسير الموضوعي وأهدافه وحدوده : د . زاهر بن عواض الألمعي ، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، السعودية - الرياض ، (ط ١) ، (١٤٠٥هـ) ، (ص ٧ ، ٩ ، ٢١ ، ٢٢) . وأيضًا : د . عبد المجيد الفرماوي ، البداية في التفسير الموضوعي ، القاهرة : ذ . ن (١٩٧٦م) ، (ص ٣٧ - ٦٠) .

ارتكب بداءة لفهم طبيعة المفهوم الإسلامي ومستوياته المختلفة .

لا شك أن الباحث لا ينفي بحال أن يكون للخبرة التاريخية للمسلمين دورها في هوان المفاهيم الإسلامية السياسية وتبديدها ، ولكن من ناحية أخرى يجب القول : إن الإسلام تحمل العنت من الساسة الذين حكموا باسمه ونسوا هداه ، أو من المجتمعات التي انتهت إليه ، ثم قدمت مواريثها وأهواءها على مطالبه ووصاياه ومفاهيمه . وغير أن مكمن الخطأ والخطر كان في ذلك الاستسلام للواقع الكئيب الذي سيطر على فقهنا عدة قرون ، فرضي باغتصاب السلطة ، وأعطى الحكام المتغلبين صفة شرعية ، ورضي بانحرافات ثقافية واجتماعية وسياسية [1] ، وإنه الخلف الذي أضاع مفاهيم الكتاب التي ورثها : ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦٩﴾ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴾ [الأعراف : ١٦٩ ، ١٧٠] ، ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ

---

(١) انظر في تجديد المفاهيم الإسلامية من خلال الممارسة : محمد الغزالي ، سر تأخر العرب المسلمين ، القاهرة ، دار الصحوة ، (١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م) ، (ص ٥ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧٠ - ١٧٩) ، ومواضع أخرى محمد الغزالي ، نظرة في واقعنا الإسلامي مع مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، القاهرة : دار ثابت ، (١٩٨٣م) ، (ص ١٥ - ٣٠) .

محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، القاهرة : دار الكتاب العربي ، (د . ت) ، (ص ٤٦ - ٥٥) .

محمد الغزالي ، فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة ، والأمة ، قطر : رئاسة الشؤون الدينية ، (رمضان ١٤٠٤هـ) ، (ص ١٤ - ١٩ ، ٢٢ - ٢٩) .

انظر د . محمد إبراهيم الفيومي ، تأملات في أزمة العقل العربي ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، (١٩٨٣م) ، (ص ٩٦ - ٢١٣) ، خاصة (ص ٢١٢) .

وانظر : إبراهيم بن علي الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري ، بيروت ، دار الشروق ، (ط ٣) ، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ، (٥٤ ، ٧٧) .

انظر أيضًا : جمال سلطان ، الإسقاط المصطلحي : مداخله ومخاطره ، مجلة الأمة ، شهرية ، العدد (٦٩) ، السنة (٦) ، (رمضان ١٤٠٦هـ - مايو ١٩٨٦م) ، (ص ١٧ - ١٩) .

انظر د . عبد الحميد أبو سليمان ، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٣١) ، بيروت ، (رجب - شعبان - رمضان ١٤٠٢هـ / مايو - يوليو ١٩٨٢م) ، (ص ٣٧ - ٣٩ - ٤٢ - ٥٣٣) .

فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٣ - ١٧٦] .

إنه من الخطأ الشديد أن ننسب الخطأ إلى الإسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة التاريخية وممارستها المنحرفة عن ذات الإسلام ومفاهيمه ؛ ذلك أن هذا خلط من الناحية المنهاجية يجب رفعه ، ولبس لزم بيانه .

بل إننا قد نجابه بانتقاد آخر يكمن في طول فترة التجاوزات في الخبرة التاريخية عن منهج الإسلام الصحيح ، ومن ثم فقد يدعي هؤلاء أن الفترة التي تطابق فيها منهج الإسلام مع الممارسة الحركية كانت حتى الخلافة الراشدة ، وهي فترة لا تتجاوز ثلاثين عامًا ، وقد يستنتجون من هذا الحساب الكمي لخبرة المسلمين التاريخية أن هذه الفترة على قصرها غير صالحة للدلالة على فاعلية الفكرة في الواقع ، والحق أن هذا الرأي يتضمن نوعًا من التلبيس على منطقية الظاهرة ، ويتناسى قاعدة منهاجية أساسية من أن الحساب في هذا المجال ليس حساب « السنين » التي وافقت فيها الممارسة الإسلام الصحيح ، أو السنين التي خرجت فيها الممارسة الحركية عن مقتضى الإسلام وانحرفت عن مفاهيمه وبددتها في الحركة ، بل هو حساب « السنين » التي تحكم عملية التغيير ، فلا تحال - وفق هذا الانضباط المنهجي - أخطاء الحركة على المنهج ، ولا تحال أخطاء المسلمين على الإسلام . ومن ثم فإن تاريخ المسلمين يحمل تفسيره في إطار تخلف البشر عن التفاعل مع السنن الإلهية والابتعاد عن جادَّة الإسلام ومفاهيمه . وهذا أو ذاك ، هو المحك في اعتبار النتيجة وضبط عملية الحساب ، إن القرآن الكريم يعالج هذه القضية منوِّهًا إلى ضرورة الفهم الصحيح لقضية التغيير وحساب السنن في إطار التحذير والإنذار لمشابهة أهل الكتاب فعلًا ومصيرًا وجزاءً ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ [الحديد: ١٦] . فمع طول الأمد يتعكر المجرى ويكثر الغش ويكثر التبديل ، وتكون النتيجة أن تصبح أمة المسلمين منحرفةً عن طريقها .

إن ضرورة تفحص الخبرة التاريخية من خلال ضابط معياري يُمكننا من تقويم عناصر هذه الخبرة التاريخية في مجموعة المفاهيم . إن مفاهيم ؛ مثل : الخلافة ، أو البيعة

أو الشورى ، كلها مفاهيم إسلامية يمكن ضبطها وتأسيسها على أساس من الوحي (القرآن والسنة) . هذا الجانب الثابت في المفهوم يشكل مقياسًا ومعيارًا لتقويم الخبرة التاريخية في امتداداتها الزمنية بصدد مفهوم ما ، الأمر الذي يجعل أمر تقويم هذه الخبرة ميسورًا ، ويعني ضبطًا للخبرة التاريخية من خلال المفهوم القياسي وتقويمًا لها . ومن هنا يبدو للباحث أن فكرة النموذج التاريخي من الأفكار المنهاجية الجيدة التي يمكن توظيفها في إطار إبراز البعد التاريخي للمفهوم في إطار تقويمي لهذه الخبرة ونماذجها سواء أكانت إيجابية تسهم في إبراز المفهوم ، أم سلبية بما يعني ضرورة الاعتبار (١) . ومن ثم ، فإن وجهة النظر الإسلامية من الخبرة التاريخية لا تكون إلا من أجل العبرة التي تعد المقصد المنهجي من دراسة التاريخ ونماذجه ، إن القرآن يلفت الانتباه إلى هذا المقصد من خلال ذكر آثار المجتمعات السابقة . وفي كل وقفة قرآنية ينصب الفهم على مدى قرب التجربة الإنسانية ، أو بعدها ، من الاهتداء ، عقيدة وشريعة وحياة حيث الرؤية الإسلامية تتبنى اعتبار أن النظر في مسيرة المجتمعات الماضية ، بل حتى المعاصرة ، هو جزء من العبرة الإيمانية التي يجب الوقوف عليها من الباحث المهتدي ليتيقن من عاقبة الضلال الفردي والمجتمعي ، وليوظِّف هذه الرؤية في إنتاجه : ﴿ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ [النحل : ٣٦] .

فكرة النموذج التاريخي ليست إلا إعلاءً لجانب الفكرة – محور التأصيل – لتحقيق الهدف الأصيل من الرؤية التاريخية وهي الاعتبار ، كما يبدو للباحث أن فكرة النماذج الفكرية التراثية تسهم بدورها في بناء المفاهيم الإسلامية ، سواء مثلت تلك النماذج الفكرية مفكرًا بذاته ، أو مدرسة فكرية . وهذه النماذج الفكرية يجب رؤيتها في إطار

---

(١) انظر تأصيلًا لهذه الفكرة : د . حامد عبد الله ربيع ، الدعاية الصهيونية ، جامعة الدول العربية : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ومعهد البحوث والدراسات العربية ، (١٩٧٥م) ، (ص ٢١٦ – ٢١٨) .
انظر : كيف عرض القرآن نماذج تاريخية وبشرية للانتصار لفكرة ، أو التأكيد عليها ، أو التحذير من خطأ ، وضرورة الاعتبار من هذه النماذج .
انظر محمد عبد الله السمان ، القرآن والسلوك الإنساني ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، الناشر : محمد عبد الله السمان ، (نوفمبر ١٩٧٢م) ، (ص ٨) .
انظر : تلك الدراسة التي قدم فيها د . عماد الدين خليل ، بعضًا من النماذج التاريخية ، ولو من باب الإشارة ، وكيفية الاستفادة منها ومن دراستها .
د . عماد الدين خليل ، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي ، القاهرة : مكتبة النور ، (١٩٨٥م) .

الخبرة التي عاشتها ، كما أن هذه النماذج يجب عرض أفكارها على أصول الرؤية الإسلامية كذلك .

ب – الخبرة الغربية والمفهوم : إنَّ أهم أسباب اضطراب الصورة حول « السياسة الإسلامية » إنما يقع في إطار فوضى المفاهيم وسيادة المفاهيم الغربية ، أحيانًا باللفظ وأحيانًا أخرى بالمعنى ؛ ذلك أن بعض المنادين بضرورة قيام هذه السياسة الإسلامية ، والذين يخاصمونها – على حدٍّ سواء – يخطئون في استعمال المصطلحات السياسية الغربية التي تدل على فكرة تختلف في حقيقتها عن فكرة الدولة والسياسة الإسلامية ، فكثيرًا ما نلاحظ في ما يكتبه بعض الكتَّاب المسلمين المعاصرين بأن الإسلام يدعو إلى الديمقراطية ، ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الإسلام يستهدف إقامة مجتمع « اشتراكي » ، كما يزعم كثير من كتَّاب الغرب أن الإسلام يعضد نظرية « الحزب الواحد » ، هذه النظرية التي تؤدي إلى الديكتاتورية المطلقة ، وهذه المحاولات السطحية في البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الإسلامي ليست متناقضة مع بعضها البعض فحسب ، وليست عديمة الجدوى من الناحية العملية فقط ، ولكنها تنطوي على خطر أكيد ، لما تنطوي عليه من الخطأ في النظر إلى مشكلات المجتمع الإسلامي من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها ، الأمر الذي قد يؤدي إلى تخيُّل تطورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة بحسب وجهة نظر الشخص المراقب ، ولكنها قد لا تقع مطلقًا في نطاق نظرة الإسلام الكبرى . إن علينا أن نذكر دائمًا – كما يقول محمد أسد – بأن الشخص الأوربي ، أو الأمريكي ، يتحدَّث عن « الديمقراطية » ، أو « التحرر » ، أو « الاشتراكية » ، أو « الثيوقراطية » ، أو « الحكومة البرلمانية » ، أو ما شابه ذلك من مصطلحات ؛ مثل « اليمين » ، و « اليسار » ، و « الرجعية » ، و « الاتجاه المحافظ » ، و « التقدمية » ، و « الاستنارة » ، و « رجل الدين » ، وغيرها من مصطلحات ، ليس هنا المجال لإحصائها ، وأنه يستخدم هذه المصطلحات وفي ذهنه أحداث تاريخ الغرب التي صنعها في حاضره وماضيه كله . وفي حدود هذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات في موضعها الطبيعي فحسب ، ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد ، إن ذكرها يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية كما حدث في الماضي ، وما قد يحدث في المستقبل ، خلال التطور التاريخي للغرب .

حتى في الغرب ، فإنَّ مصطلحات « الديمقراطية والحريات – الديمقراطية تستعمل » ، وقد استعملت فعلًا ، للدلالة على معانٍ متفاوتة كل التفاوت . وعلى هذا فإن تطبيقها سواء

في صيغة الإثبات أو النفي ، على نظرية الإسلام السياسية قمين بأن يخلق نوعًا من الغموض ، بالإضافة إلى أنه من خداع الألفاظ ، وما يقال عن « الديمقراطية » يقال عن أغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية التي تلعب دورًا أصيلًا في الفكر الغربي ، (بمعنى أن جذورها تمتد إلى أعماق تاريخ الغرب) ولكنها تصبح جد مبهمة وشاذة عندما يراد تطبيقها على الفكرة الإسلامية .

وعلى هذا يمكننا القول - مع من يقول - إنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود ، أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية ، إن للفكرة الإسلامية نظامًا اجتماعيًا متميزًا خاصًا بها وحدها ، يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام أن يُدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة ، وإن أي شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدي حتمًا إلى الغموض والالتباس بدلًا من الوضوح والجلاء ، حول موقف الشرع الإسلامي تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر (١) .

ذلك أن الإسلام يضع منظومته في المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على أساس شريعة سماوية (الوحي) ، هذه الشريعة هي في نظر المؤمن من الناحية الدينية (مطلقة وملزمة وغير قابلة للتعديل) ، بينما الأفكار والأطروحات الفلسفية الوضعية ، وكذلك المفاهيم ومنظومتها المرتبطة بها ، هي - ولا جدال في ذلك عندهم - رؤى بشرية عرضة لتغييرات شتى بين حين وآخر .

ج - **خبرة الواقع المعاش والمفاهيم** : إن معظم الرؤى الوضعية في مجملها ، تدَّعي اهتمامًا بالواقع ، وخبرة بالواقع المعاش ، ومن هنا كان بروز معظم البحوث المسماة بالميدانية والإمبريقية التجريبية . وقد تراوحت تلك الرؤى الوضعية في اعتبار الواقع بين اعتباره مصدرًا للمعلومات ، واعتباره مصدرًا أساسيًا ومهمًا في (بناء المفاهيم وتطويرها

(١) انظر بصفة أساسية : محمد أسد ، منهج الإسلام في الحكم ، نقله إلى العربية : منصور محمد ماضي ، بيروت : دار العلم للملايين ، (ط ٥) ، (يناير ١٩٧٨م) ، (ص ٤٥ - ٥٢) .

انظر أيضًا : تلك الفكرة الجيدة التي عبَّر عنها د . علي شريعتي . بما أسماه (جغرافية الكلمة) ، وهو يؤكد أن الغفلة عن الوحي « بجغرافية الكلمة » ترك ميدان المجتمع خاليًا دون عقبات أمام الاستعمار المحتال الخبير في الغرب » . د . علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، سلسلة ألف كتاب وكتاب ، ترجمة : إبراهيم الدسوقي شتا ، القاهرة ، الزهراء للإعلام العربي ، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ، (ص ٢٦٤) وما بعدها .

وتعديلها ، بل أحيانًا إخفائها) ، بل إن معظم هذه الرؤى إن لم يكن كلها ، قد اعتبر الواقع أساسًا تُبنى عليه النظرية ، وبالتالي مفاهيمها ، بل اعتبر في كثير من الأحايين محك صدق النظرية وصحة النظرية وصحة مفاهيمها الأساسية [١] ، ويبدو لنا أن هذه المواقف المتعددة يمكن أن تفسر نشأة المفاهيم (في الفكر الغربي) التي ارتبطت بخبرة تاريخه ، ثم أصاب المفهوم التطوير والتعديل . وإذا كان في الإمكان التجاوز عن الأمر (أي اعتبار الواقع مصدرًا للمعلومات) فإنه لا يمكن التهاون بصدد العلاقة بين الواقع من جانب والنظرية ومفاهيمها من جانب آخر ؛ حيث تأخذ العلاقة شكلًا يتضمن إعلاءً لجانب الواقع والتحكم في عملية التنظير ، ومنها المفاهيم ، وهي بذلك لا تملك إلا أن تتبدل دائمًا وتدور مع حركة الواقع ، ومن ثم لا يمكن لأي مفهوم وضعي أن يدعي استقلالًا عن الواقع والخبرة ، بينما الأمر يختلف إذا استمددنا تلك المفاهيم من مصدر ثابت تكفل اللَّه بحفظه من الشمول والعموم والاستقلال عن الأهواء كافة وضغوط الواقع كافة .

إن ضبط المفهوم تحت دعوى الإجرائية من ناحية ، والاهتمام بالواقع من ناحية أخرى ، يصبح زعمًا يؤكده أن التعريف الإجرائي ليس إلا تعريفًا دراسيًّا مؤقتًا ، وربما متغيرًا ، الأمر الذي ينافي مهمة الضبط ، اللَّهم إلا إذا أريد ضبط الدراسة الجزئية التي يقوم بها الباحث وهو ضبط يقع في مجال التناقض ؛ حيث يعني التشتت ، خاصة إذا ما تبنت دراسات أخرى معاني أخرى للمفهوم ذاته ، وادعت أن ذلك هو تعريفها الإجرائي . ويبدو هذا التناقض ؛ لأنها مفاهيم تدعي أنها تنعكس من الواقع وتعود إلى الواقع معالجة ، دون أن يكون بين المفهوم والواقع علاقة اهتداء ، وفق أصول الرؤية الإسلامية . إن المفهوم الإجرائي الذي يعتمد فكرة المؤشرات قد يحاول أن يشكل أداة تفسير للمجتمع الإنساني ، لكنه تفسير آني مرتبط باللحظة المعاشة ، ملتصق بالبقعة المكانية ، متأثر بكل

---

(١) انظر العلاقة ما بين النظرية ومفاهيمها : والواقع : أليكس إنكلز ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة وتقديم : د . محمد الجوهري وآخرين ، القاهرة : دار المعارف ، (ط ٤) ، (١٩٨٠م) ، (ص ١٨٢ - ١٩٢) .

وفي معنى النظرية العلمية واعتمادها على الواقع انظر : د . عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة : الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، (أغسطس / ١٩٨٠م) ، (ص ١٣ - ١٦) .

انظر كذلك : د . علي ليلة ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا المفاهيم والقضايا ، القاهرة : دار المعارف ، (١٩٨٢م) ، (ص ٥ - ١٨) .

شكل ظاهري ، وبكل معلومة متغيرة . هذا التغير يجعل من المفهوم الذي يعود إلى الواقع الذي قد يختلف عن سابقه - دائم التغيير ؛ ذلك لأنه يقيم وزنًا كبيرًا لكل مظهر ولكل لون ويعتبر كل شكل أو ملمح « حقيقة » مجتمعية تصلح قاعدة للبناء (في المفهوم) ولا يميز في ذلك بين عنصر الثبات وعنصر الحركة ، ولا بين الخير والشر ، أو بين الصالح والطالح ؛ لأنه لا يقصد إلى ذلك ولا يستطيعه .

هذا بينما المفهوم الإسلامي يقوم وفق الرؤية الإسلامية قيامًا منهجيًّا على الطريقة الإسلامية في معالجة الواقع ، أي فهم المشكلة أولًا ، وتنزيل الحكم الشرعي (المبين في المفهوم وشرائطه) بعد استنباطه من النصوص عليها ، أو تطبيق الإسلام ابتداءً على المجتمع ، والمشكلة هنا معاشة ؛ ذلك أن الرؤية الإسلامية التي تشكل المنبع والإطار لموضوع الدراسات الإنسانية ليس لديها حكم أو قاعدة شرعية في غير محل ، وترفض أي جهد إنساني لا يحقق قيمة ، وترفض أي علم لا ينتفع به ، أو لا يرتبط به صلاح الناس ، وتشترط في أي معلومة يتوصل إليها أن تعرض على الأدلة وأن تقاس بمقياسها .

الرؤية الإسلامية ، وكذلك المفاهيم المنبثقة منها وعنها ، منضبطة ابتداءً ومسارًا واتجاهًا ونتائج ، وملتزمة فكرة وطريقة ، فالوصول إلى الإيمان العملي من أجل الأداء الإيماني هو الهدف الضابط في كل مفهوم إسلامي ابتداءً . فالمفهوم الإسلامي يجب أن ينطلق من صميم الرؤية الإسلامية التي تعني أن كل عمل هو عمل إيماني ، وهو ثمرة تعقل موقف واع وملتزم بالاهتداء ، وهذا هو الأصل في التنظير الإسلامي ، منه بناء المفاهيم الإسلامية ، إن أي عمل فكري أو تشريعي ، نظري ، أو حركي ، فرديًّا كان أو جمعيًّا ، ينبغي أن يتقيد بالعرض على مفاهيم الرؤية الإسلامية ، وهذا التقيد هو الأصل في أفعال الإنسان من وجهة النظر الإسلامية ، وهذا ما يفرض بذل أقصى الجهد في تجسيد المسار الإيماني للفكر والعمل وضبطه ، وفي ضبط كل أشكال الفهم والحركة في الحياة الإسلامية ، وفي توظيف الشروط التي تشكل ضوابط الحركة بمقتضى المفهوم؛ حيث تجعل كل فعالية نظرية مقدمة لأداء إسلامي أو أساسًا لأداء إيماني متحقق في واقع معاش فعلًا ، أو قابل للتحقق فيه . وعليه ، فإن المفهوم وفق الرؤية الإسلامية وفي كل مجالات المعرفة - ومنها المعرفة السياسية - لا تلقى جزافًا ، أو تقليدًا ، أو اتباعًا لهوى ، وإنما هي نبتة طيبة تستنبت في تربة صالحة ، وتنشأ في مناخ صالح لتؤتي أكلها كل حين بإذن الله ، فإن لم يكن كذلك ، فهي سلبية وجب الانتهاء منها اهتداءً بنص القرآن : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى

ٱلسَّمَآءِ ۝٢٤ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٥ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٖ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجۡتُثَّتۡ مِن فَوۡقِ ٱلۡأَرۡضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٖ﴾ [إبراهيم: ٢٤- ٢٦] .

إن الرؤية الإسلامية التي تعرف شمول مفاهيمها فتؤكد على جوانبها الحركية إنما تؤكد أن الحركة المهتدية ليست إلا تطبيقًا عمليًا للأفكار ولطريقة الحياة الإسلامية ومفاهيمها الأساسية بواسطة الوسائل والنظم والأساليب في ظل مناخ مهتد ، ولا يتم هذا برعاية ما هو سائد في المجتمع أو الرضوخ للواقع ، بل « بتجسيد الأفكار والمفاهيم الإسلامية في ظلال الشريعة الإسلامية تجسيدًا نقيًا مستمرًا متحركًا في الاتجاه العالمي مرتبطًا بمرضاة اللّه » الإيمان (ومفاهيمه) ، هو الذي يخلق الإنسان خلقًا جديدًا ويكونه باستمرار ، ويمكنه من مواجهة السلبيات دون أن يحول بينه وبين الحياة ، وهو تطبيق متنوع تنوع موقف الأداء .

علاقة المفاهيم بالواقع تكمن في استقلالها من حيث بناؤها الثابت ، ولكنها تهتم به تعاملًا : تقويمًا إذا انحرف ، وتكريسًا وتأكيدًا إذا التزم واهتدى . إنها علاقة تقويم مستمرة ومتجددة لكل سلوك ، فرديًّا كان أو جماعيًّا ، قياديًّا كان أم رعية ، واجتهاد مستمر لملاحقة مشاكل الواقع المستجدة ، وسائل وأساليب .

ومن ثَم ، فإن تفاعل المفهوم في بنيانه الثابت المستند إلى الأصول مع الواقع لا بد وأن يترك دلالات معاصرة للمفهوم ، تمثل استجابات نظامية وحركية له ، (تختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والأحوال) ، تشكل جانبًا متغيرًا في المفهوم الذي يشكل نطاق الاجتهاد المتواصل والمتجدد بصددها .

خلاصة البحث :

تبدو عملية بناء المفاهيم الإسلامية من القضايا ذات الأهمية لسببين :

السبب الأول : حالة التقليد للغرب في إطار من المفاهيم والمقاييس الشائعة السائدة في الإطار الأكاديمي والبحثي في العلوم السياسية في الغرب دون أدنى اعتبار للاختلاف والتمايز .

السبب الثاني : حالة التفريط من جانب الباحثين في مجتمعات المسلمين ، إما من جراء حالة الانهزام حيال المفاهيم الغربية ، ومن ثم تبنيها وإهمال منظومة المفاهيم الإسلامية بدعوى البعض أنها سبب حالة التخلف ، أو التفريط فيها معنى وحركة ،

وتبديد معطياتها وطمس حدودها وشروطها .

ومن ثَم ، تتحدد من خلال هذه الأسباب الداعية لعملية بناء المفاهيم الإسلامية أهم أهدافها في :

الأول : تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة ، ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الإسلامية .

الثاني : تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الإسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات .

الثالث : التعامل مع الإنسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه رغم هامشيته الظاهرة في فهمه للإسلام ؛ حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجِّر الطاقة الحضارية الكامنة بما يؤدي من خلال طاقات ومفاهيم الإيمان (الفرض ، الحرام ، الحلال ، رقابة اللَّه ...) إلخ ، إلى أقصى درجات الفاعلية .

كما أن هذه العملية يجب أن تتحدَّد أهم أدواتها التي تتمثَّل في فهم اللغة العربية وقواعدها ، والقواعد التي ارتبطت بعلم أصول الفقه في التعامل مع الألفاظ والمعاني وقواعد تحليل النص .

والحديث عن الأداة يؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية ، حيث يمثل الوحي - قرآنًا وسنةً - الأساس الأصيل لعملية البناء للمفاهيم في جانبها الثابت القياسي .

كما أنَّه وجب التحذير من مجموعة من المخاطر في عملية بناء المفاهيم والانحرافات في أدائها ، ذلك أن الفطنة تقتضي - ونحن بصدد المفاهيم الإسلامية - ألا يستغرقنا موقف الدفاع ، بل لا بدَّ من استيعابه في إطار رؤية نقدية علمية ، ونتخطاه إلى البناء التأسيسي ، أهمية التحديد الدقيق لمعركة الدفاع ومساحتها ووسائلها والهدف منها ، دون أن يستغرق جهودنا ويستنفد طاقاتنا ؛ ذلك أن الاستمرار في مواقع الفكر الدفاعي لا يعني تقدُّمًا ، ولا تبصُّرًا بالأمور ، ولا شمولية في الرؤية ، وإنما يعني مراوحة في المكان الواحد ، ولو بذل كل الجهد . إنها تعني انفعالاً ولا تعني فعلًا ، كما يجب الوعي بصدد بناء المفاهيم الإسلامية بعدم التأثر بالمجتمع المعاصر المعاش في الفكر والعادات ، والانطلاق من إنكاره أو معاداته ومحاولة تأويل النصوص الإسلامية لتوافقها ، أو تسلل بعض الأفكار من خلال المفاهيم الحديثة ، وكذلك التأثر بأفكار وأساليب وفهم معين في

مجتمعات المسلمين حيث تختلط الخبرة بالمفهوم ، رغم أن هذا ليس فهم الإسلام الصحيح المستند إلى الأصل من كتاب أو سنَّة ، وكذلك الوعي بعدم التسرع في الاستنباط من نص أو أكثر ، من غير استقصاء للنصوص الواردة في الموضوع ، أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط [(١)] . كما أنه يجب الوعي ونحن بصدد المفاهيم الإسلامية ، بألا نحاول تبديدها لدفع تهمة الجمود عنها ؛ ذلك أنه في سبيل دفع تهمة الجمود التي قد يلصقها البعض بالمفاهيم الإسلامية ينحرف البعض إلى أقصى الطرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من مرونة في التطبيق ، حتى يبلغ بهذه المرونة حد الميوعة التي جعلها صالحة لأن تكون ذيلًا لأي نظام وتبعًا لأي هوى ، وبذلك تنتهي وظيفة تلك المفاهيم القياسية والمعيارية والتقويمية .

وهذا كله يؤدي إلى ضرورة الحديث عن أهم خصائص المفاهيم الإسلامية من حيث طبيعتها :

١ – المفاهيم الإسلامية تُستَمَدُّ من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل) ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ، ومن ثم هي تعكس على المفاهيم ثباتًا في جانبها المستمد من المصدر التأسيسي (الوحي) .

٢ – والمفاهيم الإسلامية كذلك تستمد من مصدر مستقل متميز عن المكلفين كافة ، فلا يتدخل فيه بشر – كائنًا من كان – بالتعديل وفقًا لهوى أو مصلحة ، ذلك أن العبرة في الاستدلال بالدليل .

٣ – والمفاهيم الإسلامية ووفق القاعدة السابقة تستمد من مصدر مستقل عن الخبرة التاريخية أو الخبرة المعاشة ، وإن كانت تعتبرهما ، مثال ذلك : أسباب النزول التي هي عبارة عن وسائل معينة وأضواء كاشفة تنزل النص القرآني على الواقعة التاريخية ، وإدراك أبعاد الصور التطبيقية لمدلولات الخطاب ، حتى يمكن فيما بعد ذلك المقايسة والتعددية ومد الرؤية القرآنية ، وإعطاء الحكم الشرعي للأحداث المتحددة . ولا يمكن أن نتصور أن النص القرآني مقتصر عليها ولا يتعدَّاها إلى غيرها من الوقائع المماثلة ؛ لأن ذلك يقضي على حقيقة الخلود والقدرة على العطاء المستمر ؛ لذلك لا يمكن اعتبار أسباب النزول من السدود والقيود للنص ، خاصة وأن القرآن أكد ضرورة الاعتبار لأولي الأبصار ، وأن

---

(١) يؤكد الشاطبي هذه الحقيقة مؤكدًا التمييز بين أخذ الدليل من الشريعة مأخذ الافتقار وأخذه مأخذ الاستظهار .. على وفق غرضه . انظر الشاطبي ، الموافقات ، مصدر سبق ذكره (ص ٧٧ ، ٧٨) .

العبرة عند علماء الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . كما أن اعتبار أسباب النزول لا يعني بحال وفق التفسير السابق تحكيمًا للواقع في النص .

٤ - والمفاهيم الإسلامية تستمد من مصدر يتّصف بالعموم في مخاطبة المكلفين كافّة في إطار من تكريس قيمة المساواة في التكليف . ولكن لكلٍّ دوره المخصوص وفق حدود التكليف « **كُلُّكم راعٍ وكُلُّكم مسؤول عن رعيّته** » .

٥ - المفاهيم الإسلامية تستمد من الرؤية الإسلامية التي تتصف بالشمول والكلية ، فتنسحب تلك الطبيعة عليها لتؤكد شمولًا للجوانب والمستويات كافة . كما تفترض الرؤية الكلية التي لا تعتبر الجزء إلا في إطار الكل .

٦ - المفاهيم الإسلامية بما تتضمنه من خطوط للحكم الشرعي هي مفاهيم ضابطة ، ومهمة العقل هي فهم الحكم الشرعي من الدليل ، لا الدلالة عليه ، وتلتزم الرؤية الإسلامية وما ينبثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص المذكورة ، وبأن وصف الفعل الإنساني وحكمه شرعيان أساسًا وليسا خاضعين للتنظير العقلي أو الفلسفي . إن العقيدة الإسلامية هي أساس المفاهيم الإسلامية وقاعدتها ، وتشكل المفاهيم بدورها ضابطًا ومعيارًا يحاول على أساسها فهم مسيرة المجتمع الإنساني عامة والإسلامي خاصة ، بل ومسيرته هو نفسه في ضوء هذه المفاهيم ؛ إذ تعبّر عن مستوى قياسي بالنسبة إلى المجتمع وما ينتج عنه .

٧ - المفاهيم الإسلامية تتميز بالخصوصية والأصالة ، ذلك أن البحث في دائرة التصور الإسلامي والمصادر الإسلامية تجعل البحث في تميز المفاهيم الإسلامية وأصالتها في مواجهة مفاهيم الغرب السائدة ضرورة منهاجية .

٨ - المفاهيم الإسلامية وارتكازها إلى العقيدة وارتكازها إلى الرؤية الإسلامية في شمولها وتساند جزئياتها تؤكد أنها تشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشد بعضها بعضًا) في مواجهة منظومة المفاهيم الغربية .

٩ - المفاهيم الإسلامية تتميز بأخلاقيتها وقيمتها ، وهي لا تعتذر عن ذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التي تدّعي حيادها وبُعدها عن إطار القيم والأخلاق ، وهي تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية .

١٠ - المفاهيم الإسلامية ، خاصة جانبها الثابت ، رغم استقلاله وتميزه عن الواقع وضغوطه ، إلا أنها واقعية تعتبر الواقع الذي يشكّل عطاءَها المستمر والمتجدد من خلال

استجابات هذه المفاهيم النظامية والحركية لتحدياته ، فهي إن استقلت بناءً لا تستقل تعاملًا ، وهذا أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور .

في الإطار السابق يبدو أن الموقف من المفاهيم الشائعة في علم السياسة – مستقبلًا – يقع في إطار الموقف الحاسم منها :

أولًا : المفاهيم الشرعية مقدَّمة على ما عداها من مفاهيم ، وذلك وفق قاعدة التصاعد في سلم الحقائق في علم أصول الفقه – فليس هناك حقيقة اجتماعية أو مفهوم اقتصادي أو سياسي ، بمعنى أنها تنبع من الاجتماع والاقتصاد والسياسة ، بل هناك حقيقة (ومفاهيم) شرعية وحقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية ، وهي كلها تتعلق باستعمال مفردات اللغة وفي معانٍ محددة . وحينما يتحدد معناها كمفاهيم ، أي كمعانٍ مفهومة لدى الباحثين والفقهاء ، يمكن أن تنتظم في مجال دون آخر ، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو عن الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفي مستقل عن المنهج الإسلامي الماثل في الأدلة ، وتصبح بعدئذٍ حقائق إسلامية ومفاهيم شرعية .

ثانيًا : ضرورة استخدام المفهوم الإسلامي الأوضح حين تتعدد المفاهيم مع خشية الالتباس ؛ مثل : استخدام مفهوم الوحي كدلالة على الأصول المنزلة بدلًا من مفهوم التراث ، حتى لا يختلط المُنزَل بالبشري .

ثالثًا : ضرورة الاجتماع في وضع مفاهيم إسلامية أصيلة وبديلة للمفاهيم الغربية تبرز التميز طبيعة وغاية ومقاصد ، مثل مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدلًا من مفهوم المشاركة ، والنصح بدلًا من المعارضة .

رابعًا : ضرورة النظر إلى المفاهيم الغربية بالرؤية النقدية الإسلامية ، ويجب عدم الاقتصار على الغزو اللفظي فحسب ، بل الغزو في المعنى والدلالة ، الأمر الذي يتطلب البيان ، ثم تقديم البديل الإسلامي في إطار من فهم صحيح .

خامسًا : ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهاجية وبيان كيفية استخدامها في الدراسات الإسلامية ؛ مثل : (القياس الفقهي والمقارنة المنهاجية – المصلحة الشرعية – الضرورة الشرعية ... والذرائع) . وضرورة بيان الجانب القياسي المنهجي في المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقق المفهوم وشروطه وحدوده .

سادسًا : ضرورة تحقيق مناط للمفاهيم الإسلامية التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية ؛ مثل : التراث ، الشورى ، النهضة ، الاستنارة ، الخلافة ، والحذر في

ترجمة هذه المعاني التي قد لا تؤدي مضمون هذه المعاني والمفاهيم التراثية .

سابعًا : ضرورة تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم على الساحة الإسلامية وحتى لا تختلط المفاهيم بلا داع .

ثامنًا : ضرورة الضبط اللغوي للمفهوم حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة ؛ مثل : مفهوم الموضوعية (الموضوع والمختلق) ، التنمية (السعي بالفساد بين الناس) ، التغريب (تعني النفي لا التقليد للغرب) .

تاسعًا : رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الإسلامي (الاشتراكية الإسلامية) لعدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الإسلامية .

عاشرًا : المراجعة المستمرة للمفاهيم من ضبط لمفاهيم الغرب الشائعة وتقديم الرؤية النقدية لها ، والضبط للمفاهيم الإسلامية وفق مقتضياتها وشروطها ، وتنقية ما تركته الخبرة على المفهوم وثباته ، والتأكيد على استجابات المفهوم وفق حوادث العصر ، والأمر في هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد من التقصي ، وحسبنا أننا بلغنا به مبلغ البيان .

* * *

السياق التاريخي والمفاهيم

أ . د . إبراهيم البيومي غانم

ثمة علاقة تأثير وتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق التاريخي الذي يظهر فيه من ناحية أخرى . والسؤال الأساسي هنا هو أيهما أكثر تأثيرًا في الآخر وأقل تأثرًا به : المفاهيم أم الواقع والسياق التاريخي ؟ أم أنه لا توجد قاعدة واحدة مطردة تتحكم في ضبط علاقة التأثير والتأثر هذه ، أو في تحديد اتجاهها ؟

وإذا كنا نسلم - بدايةً - بوجود تلك العلاقة ، فما الآليات العملية التي تتم خلالها في الواقع ؟ وما علاقة هذا بمسألة بناء المفاهيم أو ظهورها وتطورها وانتشارها أحيانًا ، وهبوطها وانحلالها أحيانًا أخرى ؟

هنا سوف نحاول - بعون الله - الإجابة على تلك التساؤلات في حدود ما تشير إليه خبرة المجتمع المصري في الفترة الممتدة من بدايات القرن التاسع عشر حتى نهايات هذا القرن العشرين .

وبطبيعة الحال فإن الإجابة ستكون مختصرة ومقتصرة على بيان الاتجاهات العامة ومحاولة استخلاص المعالم الرئيسية للمسألة عبر فترة زمنية تمتد إلى قرنين تقريبًا . وذلك عن طريق اختيار واختبار عدة أمثلة بغرض التأكيد على الدلالة العامة للمفهوم في سياقه التاريخي مع بيان أهم القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ارتبطت بها المفاهيم

الرئيسية عبر تلك الفترة وما هو دور التيارات الفكرية والسياسية في هذا المجال .

إن الهدف الأساسي من بحثنا لعلاقة المفهوم بسياقه التاريخي في مجتمع معين هو محاولة معرفة أثر عامل الزمن : من حيث طوله وقصره ، وما يتفاعل فيه من أفكار وأشخاص وأحداث . وما هي التحولات التي تطرأ على المفاهيم والمصطلحات أو على الواقع الذي تنتشر فيه حقبة من الحقب .

ولنبدأ بتحديد معنى كل من « التاريخ » و « السياق » حتى يتضح المقصود من الكلمتين (المضاف والمضاف إليه) « سياق التاريخ » .

فالتاريخ لغةً يعني « الزمن » و « بيان الوقت » و « إثبات الواقعة » ، وقيل : إن اشتقاق الكلمة جاء من « الأرخ » (بفتح الهمزة وكسرها) ، وهي أنثى بقر الوحش ؛ لأنه ، أي التاريخ شيء حدث كما تحدث الولادة . وقيل أيضًا : إن الكلمة ليست عربية صرف ، بل هي معربة عن كلمة : ماء روز الفارسية (ماء تعني القمر ، وروز تعني اليوم) ، أي بداية اليوم من ظهور الهلال . وفي « المصباح المنير » ما يفيد ذلك إذ يذكر الفيومي – صاحب المصباح – أن التاريخ يبدأ بالليل ؛ لأن الليل عند العرب سابق على النهار ، ونظرًا لأنهم كانوا أميين لا يحسنون الكتابة ، ولا يعرفون حساب غيرهم من الأمم ، فقد تمسكوا بظهور الهلال ، وإنما يظهر الهلال بالليل ، فجعلوه ابتداء التاريخ (١) ، أما في اللغات الأوروبية ، فإن كلمة « تاريخ » مأخوذة من أصل يوناني هو كلمة Historia ، ومعناها البحث والتقصي والمشاهدة والقص أو السرد وقد اتخذها هيرودت عنوانًا لكتابه فاستحدث نمطًا جديدًا في الكتابة التاريخية ، وأصبح التاريخ في نظره دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير (٢) .

وتحفل قواميس اللغة – العربية وغير العربية – بتفاصيل أخرى كثيرة حول أصل كلمة « تاريخ » واستعمالها ، وهي تفاصيل قد تفيدنا فيما بعد في المقارنة بين أصلها العربي ، وأصلها غير العربي ، والمهم الآن هو التأكيد على المعنى المراد استخدامه في موضوع بحثنا وهو أننا نستخدم كلمة « تاريخ » لنشير إلى « الوقت » أو « الزمن » وهو في حالة

---

(١) أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي : المصباح المنير ، غريب الشرح الكبير للرافعي ، القاهرة : ١٩٢٥م (ط ٦) ، (ص ١٥ ، ١٩) .

(٢) كولنجوود : فكرة التاريخ ، ترجمة : محمد بكير خليل ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر وهذه الإشارة واردة في كتاب : عاصم الدسوقي : البحث في التاريخ ، قضايا المنهج والإشكالات ، القاهرة : مكتبة القدسي ، (د . ت) ، (ص ٨) .

حركة وتغير تتجاوز حالة الثبات ، أما كلمة « السياق » فنستخدمها لنشير بها إلى جملة الظروف والملابسات التي عاشها المجتمع في وقت محدد ، أو زمن معين .

ونلاحظ أن « الزمن » أو « الوقت » – التاريخ – الواحد لا يتضمن سياقًا واحدًا ، بل يكون له – وهذا في الأغلب الأعم – سياقات متعددة : بعضها داخلي محلي ، وبعضها خارجي عالمي ، وبعضها خاص ، وبعضها الآخر عام ، أو قد يكون بعضها إيجابيًا وبعضها الآخر سلبيًا ، وهكذا طبقًا للمنظور الذي ننظر به إلى مضمون « السياق » ذاته .

وبكلمات موجزة يمكن القول : إن اهتمامنا هنا منصب على « الوعاء الزمني » وما جرى فيه من « أحداث » قام بها « أشخاص » – أو جماعات – بفعل توجيه « أفكار » محددة انتشرت وسادت ، بما تتضمنه هذه العملية من تفاعلات شتى بين « الأفكار » و « الأشخاص » و « الأحداث » منظورًا إليها من منظور « الوقت » في إطار مجتمع ما حددناه بالمجتمع المصري كما سبق . والهدف – كما سبق أيضًا – هو محاولة معرفة كيف أثر الزمن والوقت – التاريخ بسياقه في جملة المفاهيم أو المصطلحات التي ظهرت فيه ، وكيف أثرت هي فيه وبالأدق في سياقه أو سياقاته المختلفة .

محددات عامة لبحث مسألة المفاهيم في سياق التاريخ :

لقد ارتبط ظهور المفاهيم والمصطلحات الجديدة في تاريخنا الحديث بعدد من الأحداث والتحولات الكبرى ، يمكن أن نردها إلى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر وما أسفرت عنه الحملة الفرنسية على مصر من تداعيات مختلفة ، ظهرت تباعًا مع تزايد التغلغل الأوروبي في مجتمعات الأمة الإسلامية بصفة عامة ، وفي مصر بصفة خاصة .

وقد تجسدت أهم تلك التحولات في « أشكال مؤسسة » و « أنماط سلوكية » (١) جديدة ومختلفة عن الأشكال والأنماط الموروثة ، ومن هنا نشأ الصراع بين عناصر الوافد وبين عناصر الموروث على كافة المستويات . ولعبت « المفاهيم » دورًا كبيرًا في هذا الصراع ، بل إنه يمكن القول : أن « المفاهيم » كانت الميدان الذي يجرى فيه الصراع ، ويحاول كل فريق أن يسيطر عليه ، ويحتكر أدوات صياغته وإعادة إنتاجه على نحو

(١) راجع حول هذه النقطة : طارق البشري ، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي ، مالطة ، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي ، (ط ١) ، (١٩٩١م) ، (ص ١٤ ، ٧٣) .

يخدم مشروعه الأساسي للنهضة ، كل حسب وجهة النظر التي تبناها وآمن بها .

ويمكن استخلاص عدد من المحددات العامة التي ينبغي أخذها في الحسبان ونحن نبحث العلاقة بين المفاهيم وسياقها التاريخي ، وأهم هذه المحددات هي :

١ - نشأة الدولة « القومية » الحديثة ، ذات المؤسسات والتنظيمات الجديدة ، المستمدة من تجربة - النموذج الأوروبي ، على النحو الذي أظهرته تجربة محمد علي ومشروعه الذي ارتكز على مؤسسة الجيش .

٢ - تطورات العلاقة بين الدولة العثمانية وولاياتها من ناحية والدول الاستعمارية الغربية من ناحية أخرى وخاصة في المجالين السياسي والاقتصادي (حركة الامتيازات والتنازلات ..) .

٣ - اختلال الميزان الحضاري لصالح الغرب ، واستمرار هذا الاختلال في التزايد على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وقد تمثل هذا الاختلال في لحظتين تاريخيتين مختلفتين لكلٍّ من الحضارة الغربية ، والحضارة الإسلامية حيث الأولى صارت قوية وآخذة في الاستقواء والاستعلاء ، وحيث الثانية أضحت ضعيفة ، وآخذة في الضعف إلى درجة الدخول في منخفض حضاري شامل من منظور موازين القوى بين الجانبين .

٤ - نشأة العلوم الاجتماعية بالمعنى الحديث لها في بلادنا ؛ إذ جاءت نشأتها في ركاب الغزو الحضاري الغربي (العسكري ، والسياسي ، والثقافي ، والاقتصادي) ، ومن ثم فقد تأسست على منهجية النقل والتقليد والتبعية المنكسرة لسلطة الغالب الأجنبي ، وبالتالي لم تجهد نفسها في تطوير نظريات أصلية مستمدة من واقع مجتمعنا ومشاكله التي يعاني منها ، وآماله وتطلعاته التي يطمح إليها .

ولعل أهم ما حملته هذه النشأة للعلوم الاجتماعية بالنسبة للمفاهيم والمصطلحات هو مفهوم القطيعة الذي مارسه المغتربون المبهورون بأوروبا مع الأصول والتراث الاجتماعي والثقافي ، بل والفقهي السابق وعدم بذل أي محاولة لإعادة وصل ما انقطع منه ، ومحاربة ومحاصرة محاولات الاتجاه الإسلامي - الوطني في هذا المجال بشتى الوسائل والطرق ، بما في ذلك السخرية والازدراء على نحو ما عبرت عنه كتابات واحد مثل سلامة موسى (١) .

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر : محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، (ط ٧ - ١٩٨٤م) ، (ص ١٩٠) ، (٢٨٧/٢) .

آليات العلاقة بين المفاهيم والسياق التاريخي :

في ضوء المحددات المنهجية المشار إليها آنفًا نشطت مجموعة من الآليات في مجال تسيير وتنظيم العلاقة بين المفهوم وسياقه التاريخي ؛ وذلك من حيث تثبيت هذه العلاقة أو تطويرها باستمرار لتتواءم مع معطيات « الوقت » أو « التاريخ » بالمعنى العام الذي يشمل وقائع الاتصال والانفصال بين المجتمعات الإسلامية وأوروبا .

وقد تمثلت أهم تلك الآليات - القنوات - في الآتي :

١ - البعثات الدراسية إلى عواصم أوروبا ، تقابلها أعمال الرحالة الأوروبيين والبعثات الأجنبية إلى مجتمعاتنا ، وقد تطرق أثر هذه البعثات إلى جميع ميادين الحياة الاجتماعية عبر المؤسسات الجديدة التي أدارها وأشرف عليها أولئك المبعوثون .

٢ - حركة الترجمة من اللغات الأوروبية (الإنجليزية والفرنسية) وقد كان تأثيرها أكثر ظهورًا من البعثات في بداياتها ، لأسباب تتعلق بالغرض الذي خرجت من أجله تلك البعثات - وفي ذلك تفصيل سيشار إليه فيما بعد وقد نشطت حركة الترجمة بشكلٍ واضح بدءًا من سنة (١٨٤٠م) على يد رفاعة الطهطاوي ومدرسة الألسن التي رأسها [١] وكانت أكثر مشكلات الترجمة بروزًا هي مشكلة « المصطلحات » و « المفاهيم » المراد نقلها إلى العربية عن اللغات الأوروبية ، وقد نتج عن ذلك بدء المحاولات لوضع « قواميس » شارحة ، ولكنها في البداية كانت « قواميس فنية » في المجالات العسكرية ، والطبية والهندسية [٢] .

ونظرًا للقلق العام الذي صاحب عملية الترجمة من جراء ظهور مشكلة المصطلحات والمفاهيم ؛ فقد بدأت محاولات تفادي هذه المشكلة وتمثلت أولى المحاولات في عزم محمد علي على إعادة طبع « القاموس المحيط » [٣] ، ولم تنل هذه الفكرة حقها من التأمل والبحث التاريخي بالمعنى الذي نسعى إليه في هذه العجالة الموجزة . ثم توالت المحاولات بعد ذلك على يد أفراد وهيئات ومجامع علمية نشأت لهذا الغرض ، وأنجزت بعض الإنجازات ، وإن غلب على إنجازها الطابع العلمي البحت البعيد عن مجال العلوم الاجتماعية .

---

(١) انظر : أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، (١٩٨٣م) ، (ص ١٣٩ - ١٥٣) .

(٢) انظر : ضاحي عبد الباقي ، المصطلحات العلمية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون ، القاهرة : مكتبة الزهراء ، (١٩٩٢م) ، (ص ١٥٦ - ١٦٦) .

(٣) أنور عبد الملك ، (ص ١٤٦) .

٣ - التعليم ، وإعادة تنظيمه وتحويله إلى مؤسسة حكومية ، ثم تطوره وانقسامه إلى ثلاثة أقسام (سلاسل) تعليمية متباينة في المجتمع ؛ هي : التعليم الحكومي المدني ، والتعليم الحكومي الأزهري ، والتعليم الخاص الأجنبي (ملاحظات وأفكار الإمام محمد عبده بهذا الخصوص) [1] ، وخاصة فيما يتعلق بمسألة المفاهيم والمصطلحات التي تشغل عقول النشء الجديد في كل منظومة من تلك المنظومات الثلاث ، وكذلك أفكار واقتراحات الإمام حسن البنا حول الموضوع نفسه [2] .

٤ - الصحافة والنشر ، سواء كانت صحافة عربية أم أجنبية ، وقد لعبت دورًا كبيرًا هي الأخرى في مجال نشر وإذاعة مفاهيم بعينها في فترات محددة ، وإبان تفاقم بعض القضايا والمشكلات التي جابهت المجتمع المصري ، والأمة الإسلامية بصفة عامة عبر المراحل التاريخية السالف ذكرها .

تقسيم أولي لتاريخ مصر الحديث :

في ضوء اهتمامنا ببحث مسألة المفاهيم في سياق التاريخ والعلاقة المتبادلة بينهما ، يمكننا تقسيم تاريخ مصر الحديث إلى عدة مراحل ، مع ملاحظة أن هذا التقسيم محكوم ومرتبط بتطور مجموعة من المفاهيم والمصطلحات ، والأحداث السياسية *والتطورات الاجتماعية ، وهذه المراحل هي :*

١ - المرحلة الأولى من سنة ١٨٢٦م إلى سنة ١٨٨٠م .

٢ - المرحلة الثانية من سنة ١٨٨٠م إلى سنة ١٩١٨م .

٣ - المرحلة الثالثة من سنة ١٩١٨م إلى سنة ١٩٤٥م .

٤ - المرحلة الرابعة من سنة ١٩٤٥م إلى سنة ١٩٧٠م .

٥ - المرحلة الخامسة من سنة ١٩٧٠م إلى الآن .

ومع التسليم بوجود سمات مشتركة بين هذه المراحل ، إلا أن لكلٍّ منها سمات

---

(١) الإمام محمد عبده ، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، بيروت : دار الحداثة ، (ط ٣) ، (١٩٨٨م) ، (ص ١٥٤ ، ١٥٥) ، وانظر أيضًا : فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (ط ١ ، ١٩٧٩م) .

(٢) كتب الشيخ حسن البنا سلسلة مقالات تحت عنوان ثابت هو « مناهج التعليم » ، ونشرت في جريدة المسلمون الأسبوعية سنة (١٩٣٥م) - وانظر : إبراهيم البيومي غانم ، الفكر السياسي للإمام حسن البنا ، القاهرة : دار النشر ، (ط ١ ، ١٩٩٢م) ، (ص ٢٤٠ - ٢٤٢) .

خاصة تميزها عن غيرها .

وسوف نركز على ما هو « خاص » وبيان أثره في ظهور – أو زوال – مفهوم ما من المفاهيم التي سوف يتم اختيارها كأمثلة دالة .

فالمرحلة الأولى قد تميزت بأنها مرحلة بدء النهضة والاتصال المباشر بالغرب ، والسعي نحو تجديد قوى الأمة . وكان النموذج البارز في ذلك الوقت هو مشروع محمد علي في مصر ، والسلطان سليم الثالث ، ثم محمود الثاني في إستانبول [١] .

أما المرحلة الثانية فقد شهدت بدء الاحتلال الأجنبي – العسكري لمصر عام (١٨٨٢م) ، وزيادة التغلغل الأوروبي بصورة مكثفة في إطار الصراع والتنافس بين الدول الأوروبية ، كما شهدت زيادة الاهتمام بالجوانب الاجتماعية والثقافية والأوروبية في الحضارة الغربية من قبل رواد الإصلاح والنخبة المثقفة الجديدة بصفة عامة [٢] .

والمرحلة الثالثة تميزت بأنها أكثر المراحل ثراءً وحيويةً في مختلف المجالات الفكرية والثقافية (الجدل حول القديم والجديد) والسياسية (زوال الدولة العثمانية ، وحصول ولاياتها على استقلال سياسي مقيد) ، وتبلورت الاتجاهات الفكرية والسياسية في شكل حركات وتنظيمات (جمعيات ، وأحزاب) امتلكت وسائلها الخاصة للتعبير عن أفكارها وشرح دعواتها ومفاهيمها ومصطلحات في مناخ الجدل السياسي والفكري الذي ساد هذه المرحلة .

أما المرحلة الرابعة وهي التي بدأت في أعقاب الحرب الأوروبية الثانية واستمرت حتى سنة (١٩٧٠م) تقريبًا ، فقد شهدت تصاعد المد التحرري والكفاح ضد الاستعمار الأجنبي للبلاد ، في الوقت الذي احتدمت فيه المشكلة الاجتماعية والاقتصادية . وبعد نجاح حركة التحرر في الحصول على الاستقلال السياسي ، كانت أجواء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي تسيطر على الحياة الفكرية والسياسية تمامًا بحيث لم يخلُ أي جدل في هذا المجال من الحديث عن الاشتراكية والشيوعية من جانب والرأسمالية والليبرالية والسياسية والاقتصادية من جانب آخر . وامتد هذا الجدل إلى كافة المجالات بما في ذلك مجالات الفن والأدب والثقافة العامة .

كانت السمة الأساسية في هذه المرحلة ، هي : الاستقطاب الفكري – السياسي

---

(١) انظر : طارق البشري ، منهج النظر ، (م س ذ) ، (ص ٢٩ – ٣٧) .

(٢) انظر : أنور عبد الملك ، نهضة مصر (م س ذ) ، (ص ٣٥٩ – ٤٣٢) .

الحاد بين ما أطلق عليه اليمين واليسار – حسب مصطلحات تلك الفترة – أو الرجعية والتقدمية ، أو المحافظين والثوريين ... إلخ ، وقد حسم هذا الاستقطاب الحاد لصالح الفريق الذي سيطر على مصادر القوة في المجتمع ، وفي قمتها قوة الدولة وأجهزتها البيروقراطية والأمنية والعسكرية ، وأجهزة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية العامة (الثقافية والفنية والإعلامية ، والتعليمية) .

لقد كان انحياز الدولة – ممثلة في السلطة السياسية للجماعة الحاكمة – هو العنصر الحاسم المؤثر على مسار الجدل الفكري والسياسي في المجتمع ، وعلى كافة فعاليات هذا الجدل ، فتمت محاصرة الاتجاهات الرافضة لتوجهات الجماعة الحاكمة والمختلفة نفسها بشأن برامج الإصلاح السياسي والاقتصادي والتشريعي في البلد ، بينما أطلق العناية لأصحاب الاتجاهات والأفكار الموالية للجماعة الحاكمة ، والخادمة لمشروعها الذي تبنته ، وحاولت تطبيقه وتحقيق أهدافه في إطار نظام سلطوي .

وأما المرحلة الخامسة ، فهي المرحلة التي تمتد من بداية السبعينيات إلى الآن . وقد شهدت تحولات متعددة على المستوى المحلي والإقليمي والدولي ، وفي مجال الفكر والسياسة والاقتصاد ، والاتصال والثورة الهائلة في وسائل الإعلام ونقل المعلومات وهي أمور أثرت تأثيرًا بالغًا على المفاهيم والمصطلحات التي تم استخدامها في إدارة الجدل الفكري والسياسي في هذه المرحلة . وكان للتحول – مرة أخرى – من النظام السلطوي (٥٢ – ١٩٧٠م) إلى نظام التعددية السياسية في إطار التوجه الليبرالي أثر كبير على مناخ الجدل الذي دار بين التوجُّهات الفكرية والسياسية المختلفة .

ومن أبرز ملامح هذا التحول بالنسبة لمسار الأفكار وتفاعلاتها الاجتماعية ، هو أن الدولة – بأجهزتها المختلفة – لم تعد منحازة انحيازها السافر والسلطوي لاتجاه ضد اتجاه آخر ، بل أضحت أكثر مرونة ، وأقل تصلبًا عن ذي قبل في مواجهة أصحاب التيارات والأفكار المختلفة ، وهكذا شهدت مصر منذ منتصف السبعينيات تحولًا – ولو بطيئًا – إلى التعددية السياسية ، وحرية التعبير مقيدة ولكنها أوسع نسبيًا عن المرحلة السابقة ، ولم تعد هناك أيدلوجية رسمية للدولة بأجهزتها المختلفة التي أسلفنا الإشارة إليها .

ويكاد مناخ هذه المرحلة يشبه مناخ المرحلة الليبرالية (قبل ١٩٥٢م) من حيث الشكل – حيث توجد تعددية حزبية ، وحرية نسبية للتعبير عن الرأي – ولكن مع رداءة الحوار الفكري والسياسي الدائر بين الفرقاء الموجودين على الساحة وضحالة الإنتاج الذي

يسفر عنه هذا الحوار ، مقارنة بما كان عليه الحال في العهد الليبرالي – الملكي .

إن السمة الرئيسية لهذه المرحلة هي سمة السيولة الفكرية والسياسية ، ويساعد على ترسيخها ذلك التطور الهائل في نظام الاتصالات ونقل المعلومات والانفتاح على الخارج بصورة لم يسبق لها مثيل ، بحيث أضحت السيادة الوطنية – سواء كانت للدولة ، أو لجماعة أو لتيار من التيارات الموجودة في المجتمع – محددة جدًّا ، وخاضعة باستمرار لتحديات مفروضة عليها من الخارج ، ومدعومة ضدها بفعل « قابليات » الداخل للخضوع لتلك التحديات .

وبالرغم من ذلك ، فإنه في ظل تلك السيولة والتحديات الكبيرة ، نلاحظ بدايات تبلور اتجاهات للتميز والمقاومة الفكرية والسياسية والاقتصادية بدرجة أقل .

وهذه الاتجاهات تنتصر للخصوصية في مواجهة طوفان العالمية ، أو العولمة ومحاولات دمج كافة الثقافات والحضارات وإذابتها وابتلاعها في نمط الحضارة الغربية صاحبة السيطرة العالمية في الوقت الراهن . وفي المساحة التي ينجح تيار الدفاع عن الخصوصية وتنميتها تظهر جملة من المفاهيم والمصطلحات المميزة التي هي وليدة هذا التحدي الكبير بين التيارين (العلمية – الخصوصية) وبين مثيليهما – من أشخاص وجماعات وتيارات فكرية – على المستوى المحلي والعالمي في نفس الوقت .

أهم المفاهيم والمصطلحات : حصر أولي وتصنيف مبدئي :

ظهر العديد من المفاهيم والمصطلحات الفكرية والسياسية والفنية والعلمية ، على مدى المراحل التاريخية المشار إليها آنفًا ، وقد دار الكثير من الجدل بين التيارات المختلفة حول تلك المفاهيم والمصطلحات ، وبصفة خاصة حول المفاهيم والمصطلحات الفكرية والسياسية ذات الصلة بأنماط الحياة وطرائق المعيشة ونظم الحكم وأوضاع الحريات الفردية العامة .

ويمكن القول : إن نقطة بداية ظهور المفاهيم والمصطلحات الجديدة أو الجدل حولها ، هي تلك النقطة التي بدأ معها الاحتكاك بالغرب ومعطياته الحضارية في نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر ، لقد كانت الحياة الفكرية والسياسية في بلادنا تموج بالحركة ، وتشهد العديد من محاولات التجديد والنهضة قبل مجيء الحملة الفرنسية ، ولكن اللحظة التاريخية التي جاءت فيها تلك الحملة وبدء الاحتكاك بالغرب على أثرها قد أديا إلى إحداث تغيرات ملموسة في الذهنية الإسلامية ، وتبع هذه التغيرات قلق وتمزق

داخلي بين التمسك بالدين والموروث الحضاري الذي مثَّل الاستمرار في الزمان ، وبين الإعجاب بالغرب وما أحرزه من تقدم علمي وحضاري .

وقد طرأت على هذا الصراع الداخلي تحولات كثيرة على مر الزمن نتيجة التغير في العلاقة بين « الشرق » و « الغرب » ولا سيما العلاقة السياسية كما سبق أن أشرنا . وخضعت المفاهيم والمصطلحات الوافدة ، والموروثة أيضًا لسنة التغير والتحول وإن بدرجات متفاوتة .

وفيما يلي سوف نقدم حصرًا أوليًا وتصنيفًا مبدئيًا لأهم المفاهيم والمصطلحات التي ظهرت وانتشرت ودار حولها الجدل على مدى المراحل المختلفة لتاريخنا الحديث والمعاصر ، وذلك في ثلاث مجموعات ؛ هي :

أ - الحرية ، والمساواة ، والإخاء :

بحث الفكر الإسلامي القديم في معاني الحرية والمساواة والإخاء على المستوى الفردي ، والجماعي ، والسياسي بمنهجية مستمدة من المرجعية الإسلامية العليا المبنية على مبدأ التوحيد وإفراد اللَّه ﷻ بالعبودية ، وقد أسهم في بناء تراث الفكر الإسلامي في هذا المجال كلٌّ من الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والمتصوفة .

ومع دوران عجلة الزمن ، وتغير الأوضاع الحضارية ، وبدء الاتصال بالغرب عرف الفكر الإسلامي معانٍ جديدة ، ومضامين مختلفة لتلك المفاهيم (الحرية - المساواة - الإخاء) مستمدة من الثورة الفرنسية ، ومستندة إلى المرجعية العليا للفكر الغربي بصفة عامة .

وثمة قرائن تاريخية تشير إلى أن الشيخ الطهطاوي ، وخير الدين التونسي ، وأحمد فارس الشدياق ، وفرانسيس مراش ، وهم من رواد الفكر في الجيل الذي بعد الحملة الفرنسية وقد عرفوا جميعًا مبادئ الثورة الفرنسية واطلعوا على تراثها الفكري ، وشاهدوا عن كثب ما حققته في المجتمع الفرنسي من إنجازات تتصل بالمفاهيم الثلاثة (الحرية - المساواة - الإخاء) ، فماذا كان موقفهم من هذه المفاهيم ؟ كيف عبَّروا عن ذلك في كتاباتهم وأعمالهم في إطار الظروف والملابسات التاريخية التي عاصروها ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى قراءة متأنية لأعمال أولئك الرواد ، كما تحتاج إلى فحص دقيق لأفكارهم وتحليلها في سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه ، وهو ما لا يتيسر لنا الآن ، ومن ثم فسوف نكتفي بتقديم الفكرة الأساسية للإجابة [1] ، وليست

---

(١) اعتمدنا في هذه الجزئية على الكتاب المهم للدكتورة نازك سابايارد : الرحالون العرب وحضارة الغرب في =

الإجابة كاملة .

لقد بذل كل من الطهطاوي وخير الدين ما في وسعهما لبيان أن مبادئ الحرية والمساواة والإخاء هي من صميم تعاليم الإسلام ، وحاولا رد كلٍّ منها إلى أصول المرجعية الإسلامية التي تربيا عليها وآمنا بها . فأكدا أولًا أن الشريعة المنزلة تأمر بالمساواة والحرية وتؤاخي بين الناس أجمعين ، ثم قرنا فكرتي الحرية السياسية والاجتماعية في أوروبا ، بفكرة العدل ونظامه الذي نصَّ عليه الإسلام وأمرت به شريعته ، وذلك حتى تظل فكرة الحرية مشدودة إلى الإطار المرجعي الإسلامي الأعلى بثوابته وحدوده التي لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها حال ممارسة الحرية ، وإضافة إلى ذلك نجدهما قد أغفلا كل ما يناقض الحرية والمساواة بمضمونهما الإسلامي ، ورفضا كل ما ينقضهما صراحة ، وتجلى ذلك في عدم قبولهما للأسس الفلسفية التي استندت إليها حرية الثورة الفرنسية ، وأكدا على أن الإسلام له مفهومه المتميز لحرية الإنسان ، فهي حرية محدودة وليست مطلقة ، والسلطة الحقيقية والمطلقة هي لله وحده .

أما مراش والشدياق (قبل إسلامه) وهما المسيحيان ، فقد اختلف موقفهما عن موقف الطهطاوي وخير الدين ؛ إذ حاولا دومًا التوفيق بين مسيحيتهما وبين مبادئ ومفاهيم الثورة الفرنسية ، ولئن أبديا بعض الانتقادات على تلك المبادئ فقد كانت من منطلق إيمانهما المسيحي من ناحية أو تأثرًا ببعض التيارات الفكرية الغربية في ذلك الوقت من ناحية أخرى .

كان الدين إذن هو النواة الصلبة التي تحصن بها مفكرو المرحلة الأولى وهم يواجهون المضامين الغربية - الفرنسية أساسًا - للمفاهيم الثلاثة (الحرية - المساواة - الإخاء) ، ولم يكن التحدي الاستعماري السياسي قد ظهر بوجهه السافر ، ومن ثم ركز مفكرونا في بيان موقفهم من تلك المفاهيم على الأصول والمبادئ الإسلامية (الطهطاوي ، خير الدين) أو المسيحية المتأثرة بفكر الأوروبيين (الشدياق ومراش) .

ولكن الأحوال السياسية كانت قد تغيرت في المرحلة الثانية (١٨٨٠م - ١٩١٨م) ، وكانت معظم البلدان العربية والإسلامية قد وقعت في قبضة الاستعمار الأجنبي ؛ ولذلك وجدنا مفكري هذه المرحلة (من أمثال المويلحي ، ومحمد فريد ، والإمام محمد عبده ، وأحمد زكي ، ومحمد كرد علي ، ومحمد أمين فكري) لا يهتمون بتحديد مضامين

= النهضة العربية الحديثة ، بيروت : مؤسسة نوفل ، (ط ١ - ١٩٧٩م) .

مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء ، ولا يهتمون بتبرير الإعجاز بها أو الحاجة إليها ، وإنما انصب اهتمامهم على المطالبة بتحقيقها في الواقع ، والتمتع بها وفقًا لما أوصى به الإسلام . ولما كانت هذه المرحلة قد شهدت تهديدًا خطيرًا للرابطة الإسلامية ، التي تجمع كافة المسلمين في أمة واحدة ؛ وذلك بفعل الاستعمار الأوروبي ، فقد ظهر مفهوم « الجامعة الإسلامية » كإطار عقائدي وسياسي يتصدى لهذا التهديد ، وحمل لواء الدعوة للجامعة عدد كبير من مفكري هذه المرحلة ، ونادوا بالإخاء في ظلالها .

لقد أدرك مفكرو هذه المرحلة المفارقة الكبيرة بين مبادئ الحرية والمساواة والإخاء ، التي تنادي بها أمم الغرب ، وبين التطبيق الفعلي الحاصل في بلدانهم العربية والإسلامية . فنجد مثلًا أن المويلحي ومحمد فريد ينتقدان الغربيين في ادعائهم التمسك بتلك المبادئ ، وكان من رأيهما أن الغربيين يدعون إلى هذه المبادئ فقط ليفتنوا بها الشرقيين ، فيتخلى هؤلاء عن مبادئ حضارتهم ، ليعتنقوا ما يظنونه أفضل وأرقى وأعدل ، وإذا بهم قد خسروا كل شيء ، وخسروا الحرية والإخاء والمساواة التي خلبتهم في الحضارة الغربية ، وخسروا القيم الإنسانية الكامنة في حضارتهم الشرقية (الإسلامية) .

حاول المويلحي وفريد وغيرهما من رواد هذه المرحلة أن يثبتا أن تلك المفاهيم المستمدة من الثورة الفرنسية تهدد الإسلام والشرقيين عامة ؛ لأنها قضت على استقلالهم ، وسوف تقضي على حضارتهم وهويتهم إذا استمروا في تصديقها ، وذهب المويلحي إلى ما هو أبعد من ذلك بخصوص « الحرية » فاهتم ببيان أنها بمعناها الغربي منافية ومناقضة للقيم الإسلامية ؛ لأنها تفضي إلى التحلل والقهر والفجور والفساد .

في المرحلة الثالثة (١٩١٨م – ١٩٤٥م) احتدم الصراع الفكري والسياسي في بلادنا بين اتجاهين أساسيين ، أولها : هو الاتجاه الإسلامي ، وثانيهما : هو الاتجاه التغريبي (العلماني) ، وصار كل من الاتجاهين يؤكد على معان – ومضامين الحرية والمساواة والإخاء وفقًا للتوجه الفكري السياسي الذي آمن به ، فأنصار الاتجاه التغريبي ينقلون عن المدارس والمذاهب الغربية ، وأنصار الاتجاه الإسلامي يؤكدون على تعاليم ومبادئ الإسلام المتعلقة بتلك المفاهيم ، وقد أدى هذا الاستقطاب والصراع إلى تباين نظرة كل من الفريقين إلى صلة الاستعمار الأوروبي بضياع أو بفقدان مبادئ الحرية والمساواة والإخاء في بلادنا . فالتغريبيون ألقوا باللائمة على مجتمعاتنا ومواريثها الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية ، أما الإسلاميون فقد ركَّزوا هجومهم على الاستعمار وسياساته والفئات المتعاونة معهم وهذا هو ما نلاحظه في كتابات الشيخ رشيد رضا ، وشكيب أرسلان ،

وحسن البنا ، ومصطفى صبري وغيرهم من مفكري وعلماء هذه المرحلة الذين جادلوا رموز التغريب من أمثال : طه حسين ، وسلامة موسى ، ولطفي السيد ، وإسماعيل مظهر ، والدكتور حسين هيكل .

أما المرحلة الرابعة (١٩٤٥م - ١٩٧٠م) فقد شهدت بدايتها تبلور الصراع الفكري بين التيارين أو الاتجاهين الكبيرين (الإسلامي والتغريبي : كل بفصائله وجماعاته) ثم حدث تحول كبير بعد سنة (١٩٥٢م) ؛ إذ انحازت الدولة للاتجاه الاشتراكي اليساري في إطار عَلماني ، ومن ثم أخذت مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء مضامينها من مرجعية هذا الاتجاه كما عبرت عن ذلك كتابات أنصاره إبان الحقبة الناصرية .

وأخيرًا : فإن المرحلة الممتدة من منتصف السبعينيات إلى الآن تشهد عودة جديدة إلى حالة الاستقطاب العَلماني (التغريبي) / الإسلامي بدرجة تقترب من حيث الشكل مما كان حادث إبان المرحلة الثالثة ، أي قبل سنة (١٩٥٢م) ، وإن كانت أضعف منها من حيث المضمون ، وأدوات التعبير وإدارة الجدل والصراع بين الفريقين .

لقد دخلت مضامين جديدة لمفاهيم الحرية والمساواة والأخوة في نسيج الحياة الفكرية والسياسية لبلادنا عبر الآليات التي أشرنا إليها آنفًا . واستمر الجدل حولها عبر المراحل المختلفة ، ولم يكن لشيوع وانتشار هذه المفاهيم مستوى واحد في جميع المراحل ، بل اختلف هذا المستوى حسب ظروف وأوضاع كل مرحلة منها ، كما أنه يتم التعبير عن مضامينها بألفاظ واحدة ، بل اختلفت هي الأخرى . فأحيانًا كانت تستخدم كما هي ، وأحيانًا أخرى تستخدم بألفاظ ومصطلحات أخرى ؛ مثل : الليبرالية أو الديمقراطية أو الاشتراكية . وفي كل الحالات ، وفي جميع المراحل ابتداءً من المرحلة الثالثة كان الانقسام جادًّا بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة حول مضمون كل مفهوم وكيفية تحققه في أرض الواقع سواء عن طريق إنشاء مؤسسات جديدة أو تطوير بعض المؤسسات القديمة (الموروثة) ، أو تعديل أو تغيير في السلوك اليومي للأفراد والجماعات وفي نمط حياتهم الاجتماعية .

ب - الأمة - الوطن - القومية - الدولة - نظام الحكم - الشريعة والقانون - الدستور :

وهذه المفاهيم قسمان : الأول : يشمل الوطن والأمة والقومية ، والثاني : يشمل الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون المدني .

القسم الأول : لم يظهر مفهوم الوطن – أو الوطنية أو المواطنة – كما لم يظهر مفهوم القومية في بلادنا بالمعنى العَلماني الذي عرفته أوروبا إلا في نهايات المرحلة الأولى وبدءًا من المرحلة الثانية ، أما قبل ذلك فقد كان مفهوم الأمة الإسلامية هو المفهوم السائد والمستعمل للإشارة إلى الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي بصفة عامة .

ومع تطور الأوضاع السياسية والحضارية للأمة في ضوء علاقتها مع الغرب خلال القرن التاسع عشر ، كان على رواد الفكر في تلك المرحلة أن يتعاملوا مع تلك المفاهيم ويحددوا موقفهم منها وقد تطور وتغير هذا الموقف من جيل إلى جيل مع مرور الزمن وتغير معطياته التاريخية سواء في الغرب أو بلادنا العربية والإسلامية .

لقد ذهب الطهطاوي على سبيل المثال إلى ما يسميه الأوروبيون « حب الوطن » (١) هو ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة « الدين » ، ومن ثم فقد أقام الرابطة الدينية الإسلامية وسعى إلى بيانها وإعادة التعريف بها ، ولم يلق بالًا للرابطة الوطنية بمعناها العَلماني الذي عرفته أوروبا خاصة في أعقاب الثورة الفرنسية . والأمر نفسه نجده عند خير الدين التونسي : فكتاباته مفعمة بإيمان عميق « بالأمة الإسلامية » التي تجمع بين أبنائها وحدة الدين ، وتنظمها الخلافة الإسلامية التي رآها مستمرة في سلاطين آل عثمان ، وسعى قدر استطاعته إلى المحافظة على وحدتها لضمان قوة الأمة الإسلامية ، وظهر ذلك جليًا في رفضه الموافقة على منح رعايا السلطنة العثمانية الاستقلال على أساس قومي أو وطني بالمعنى الضيق ؛ لأن في ذلك تهديد خطير لوحدة الأمة الإسلامية وإضعاف لها في مواجهة مطامع الدول الأوروبية الاستعمارية .

أما مظاهر حب الوطن والتفاني في خدمته عند الأوروبيين وغير ذلك من الأمور التي أعجب بها الطهطاوي وخير الدين وغيرهما من رواد تلك المرحلة ، فقد كان من اليسير عليهم ردها إلى أصول إسلامية دون تعسف أو افتعال .

ومن الأمور الملفتة للنظر في كتابات الطهطاوي وخير الدين بهذا الخصوص أنهما حرصا على استخدام لفظة « الرعية » و « الأهالي » أو « أبناء الوطن » وليس المواطنين أو الشعب بالمعنى العربي العَلماني ، وقد علل بعض المستشرقين النابهين ذلك بالقول بأن رفاعة الطهطاوي آثر استخدام ألفاظ « الرعية » ، « والأهالي » ، ولم يستخدم لفظة « الشعب » لينبه إلى أنه لا ينبغي أن تتشعب الأمة وتتفرق في وقت هي في أمس الحاجة

(١) يراجع في ذلك مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، للدكتور محمد عمارة .

إلى أن تتوحد وتترابط ، وليؤكد هذا المعنى فإنه قد استخدم فعل تشعب في كتاباته ليشير إلى الفرقة والانفصال [١] . ويمكن أن تضيف إلى ذلك أن الطهطاوي وخير الدين إلى حدٍّ ما قد تحاشيا استخدام لفظة « الشعب » حذرًا وتفاديًا لمدلولها العَلماني المرتبط بها وهو المدلول الذي عرفاه باطلاعهما على الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي بصفة عامة والفرنسي بصفة خاصة . وقد اختلفا في هذه النقطة اختلافًا نوعيًّا عن موقف كلٍّ من فرانسيس مراش والشدياق (المسيحيين) اللذين استخدما لفظة الشعب وحبذا مضمونها العَلماني على النحو الذي عرفاه في أوروبا .

في المرحلة الثانية (١٨٨٠م - ١٩١٨م) زاد الإحساس بمفهوم « الوطن » ، وكان الاحتلال الأجنبي (البريطاني - الفرنسي) هو العامل الأول في تغذية هذا الإحساس . ومن كتابات مفكري هذه المرحلة نلاحظ أن مفهوم « الوطن » عندهم ظل بعيدًا عن مدلوله العَلماني الغربي ، وذلك بتأكيدهم المستمر على التمسك بالجامعة الإسلامية ، كرابطة شاملة تضم كافة أبناء الأمة الإسلامية ، نجد ذلك عند محمد فريد والمويلحي وأحمد زكي وكرد علي ونستخلص من كتاباتهم [٢] بهذا الصدد أن كرههم للاحتلال ، وحرصهم على استقلال بلدانهم هو الذي دفعهم لاستخدام مفهوم الوطن لا بمعناه الإقليمي أو حدوده الجغرافية الضيقة ، وإنما استخدموه استخدامًا سياسيًّا لخدمة قضية التحرر ومكافحة الاحتلال الأجنبي .

لقد اعتقد محمد فريد أن أوروبا الحديثة تشن حربًا صليبية على البلدان الإسلامية بغية تنصيرها واستغلالها ، وعليه فإنه نظر إلى المسيحية الأوروبية كأحد دوافع الاستعمار لينبه بذلك إلى أهمية العامل الديني في التصدي لهذا الاستعمار وأن يكون الدين (الإسلام) هو أساس الرابطة القومية أو الوطنية ولا تخرج هذه الرابطة عن حدوده .

وكما وجدنا في المرحلة الأولى ميلًا عَلمانيًّا لدى المفكرين المسيحيين فإننا نلاحظ الشيء نفسه لدى مفكري هذه المرحلة الثانية من المسيحيين أمثال جورجي زيدان وشبلي شميل بخصوص مفهوم الوطن ؛ إذ كانت نظرتهم إليه نظرة عَلمانية متأثرة بمفهومه الغربي ، وذلك لأسباب تتعلق بإرضاء أهل ملتهم في أواخر عهد الدولة العثمانية ،

---

(١) يراجع في ذلك بحث الأستاذ زولندك في مجلة الثقافة الإسلامية :

Language of the Muslim Reformers of the Late 19th Century in Islamic culutre, 37 (1936) p. (156) .

(٢) نازك سابايارد : الرحالون : م س ذ (٣٤٢ - ٣٥٤) .

وتتعلق أيضًا بالأفكار والنظريات التي راجت في الغرب عن المواطنة ، والمساواة وإسقاط الدين من الحساب فيما يتعلق بأوضاع وحقوق وواجبات رعايا الدولة .

أما في المرحلة الثالثة (١٩١٨م - ١٩٤٥م) فقد أخذ مفهوم الوطن - والوطنية - أبعادًا مؤسسية ملموسة في الواقع ؛ إذ نشأت دول قومية في إطار - وطني - جغرافي محدد . مثال ذلك مصر بعد دستور (١٩٢٣م) ، والعراق أيضًا ، وتركيا كذلك . وأصبح كل وطن يعني « دولة » أو إمكانية إقامة دولة ذات سلطة سياسية (مستقلة أو في سبيلها للاستقلال) وذات حدود جغرافية معلومة ، وتمنح رعاياها أو مواطنيها جنسية على أساس انتمائهم لوطن محدد ومعروف وخاضع لسيادة الدولة .

ومن جهة أخرى نجد أن تبلور الصراع بين التيارين الكبيرين الإسلامي - والعَلماني التغريبي ، قد ألقى بظلاله على مضمون مفهوم الدولة والوطن والأمة لدى كل تيار . فظل مرتبطًا بالمرجعية الإسلامية لدى التيار الأول ، وأصبح أكثر وضوحًا وصراحة في انتمائه للمرجعية الأوروبية - العَلمانية ، وهكذا احتدم الصراع والجدال الفكري والسياسي في ظروف العهد الليبرالي - الملكي التي أتاحت مناخًا ملائمًا - نسبيًّا - لمثل هذا الصراع والجدل ، وبينما أكد الشيخ حسن البنا - مثلًا - (١) على أن مفهوم الوطن لدى المسلم يمتد ليشمل كل بقعة أرض رفعت راية لا إله إلا اللّٰه ، وجدنا الدكتور طه حسين - من رواد التيار العَلماني التغريبي آنذاك - يؤكد على المفهوم العَلماني للوطن ، ويجعل الحدود الجغرافية لشعب معين هي القاعدة الأرضية لقيام الدولة القومية الحديثة ، بل إن مفهومه هذا للوطن والدولة قد جعله أقل تبرمًا بالاستعمار وأقل كراهية له بصورة ملحوظة لمعاصريه ، كما أنه لم يهتم كثيرًا بقضايا التحرر من الاستعمار - خارج مصر - في بقية البلدان العربية الإسلامية بما في ذلك قضية فلسطين ، ولعل السبب في ذلك - فيما نرى - هو مفهومه الضيق العَلماني للوطنية التي أدركها جيدًا وعبر عنها في كتاباته ، وربطها بمفهومه للدولة ونظام الحكم (الحديث) ورأى « أن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر ، وأكد في مقولة شهيرة له على أن « تطور الحياة الإنسانية قد أفضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ، ولا قوامًا لتكوين الدول » (٢) .

---

(١) إبراهيم البيومي غانم ، الفكر السياسي ... م س ذ ، (ص ٢٨٨ - ٢٩٠) .

(٢) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة : مطبعة المعارف ، (د . ت) ، (١/ ١٦) .

ولم يتغير الأمر كثيرًا في المرحلتين الرابعة والخامسة فلا يزال الاستقطاب بين الاتجاهين قائمًا ، وتكرَّست الأوضاع البنائية والمؤسسية لمفهوم الوطن والدولة في أرض الواقع ، واستخدم مفهوم الأمة استخدامًا سياسيًا لدعم فكرة القومية العربية في الحقبة الرابعة ، أو استخدامًا دعائيًا احتفاليًا للتغطية على بعض السياسات والمواقف السلطوية في المرحلة الخامسة ، وظلت التيارات الفكرية والسياسية (العَلمانية والإسلامية) على مواقفها السابقة من هذه المفاهيم .

أما القسم الثاني من مفاهيم هذه المجموعة فيشمل – كما سبق – مفاهيم الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون والدستور .

وقد كان للاهتمام بهذه المفاهيم في البداية سببان : الأول : هو إدراك رواد الفكر والتجديد الإسلامي ؛ مثل : الطهطاوي وخير الدين أن انتصار الغرب السياسي والحضاري يهدد نظم الإسلام وقوانينه وشرائعه ما لم يتدارك الأمر بالإصلاح . والثاني : هو إدراك بعض المفكرين المسيحيين ؛ (مثل الشدياق ، ومراش) أن النظام السياسي والدولة الحديثة في أوروبا قائمة على فصل الدين عن الدولة . وأن هذا الفصل هو شرط لازم لكل تقدم اجتماعي واقتصادي وحضاري .

في المرحلة الأولى نجد أنه لا الطهطاوي ، ولا خير الدين أشارا مرة واحدة إلى أن نظام الحكم الدستوري في فرنسا نظام عَلماني يفصل الدين عن الدولة بل حاولا – على عكس ذلك – إثبات أن في الإسلام وشريعته أسس الحكم النيابي الدستوري ضمن إطار المقاصد العامة للشريعة ووفقًا لمبادئها .

ولذلك نجد أن « العدل » هو أهم شيء لفت نظر الطهطاوي وخير الدين في نظم الحكم في أوروبا ، وليس علمانية هذه النظم . وذهب خير الدين إلى ما هو أهم من ذلك عندما أكد ضرورة وجود ما أسماه « وازع الوازع » ، أما الوازع فهو السلطة أو السلطان أو الحاكم ، وأما وازع الوازع فهو الشريعة التي يلتزم بها الحاكم ويتقيد بها ، وأكد على نحو قاطع ودقيق أن السبب في تأخر الدول الإسلامية هو تحرر حكامها من قيود الشريعة . ومن ثم رأى – هو ورفاعة – أن الإصلاح السياسي هو أساس إصلاح آخر ، وترجما لهذا الغرض قوانين الانتخابات في فرنسا كمدخل لتحقيق هذا الإصلاح ، وإلزام الوازع (الحاكم) برأي الأمة وشورى أبنائها . ولم يكن مصادفة أن كليهما سمى « مجلس النواب » في فرنسا باسم « مجلس الشورى » أحيانًا ، وأحيانًا

أخرى أسماه خير الدين باسم « أهل الحل والعقد » وشبه مسؤولية الحاكم والحكومة عن أعمالها « بالاحتساب » في النظام الإسلامي الموروث [(١)] .

وبالنسبة للقوانين المدنية في أوروبا نجد أن رفاعة وخير الدين قد حرصا على فهمها في سياقها ، والتأكيد في الوقت نفسه على المصطلحات الإسلامية فعلم أصول الفقه يشبهه عندهم « الحقوق » أو الأحكام المدنية ، وما نسميه بالعدل .

والإحسان يعبرون عنه « بالحرية والتسوية » وهكذا أكدا (خير ورفاعة) أن الشريعة هي المثل الأعلى والمرجع الأسمى في العدالة وما يلزمها من قوانين وأحكام وتشريعات .

إن التكوين الإسلامي (العلمي والثقافي والفقهي) لخير الدين ورفاعة الطهطاوي قد استرجعهما إليه وهما يتأملان معطيات الحضارة الغربية في النظم والقوانين والدساتير ، وقد التزما بهذه المرجعية إلى حدٍّ كبير ، وجعلا التشريع الإسلامي ومرجعيته العليا منطلقًا ومصبًّا لمحاولات العقل والعلم ولمنجزات الحضارة ، على أن يكون الاجتهاد سبيلًا إلى التطوير والاستيعاب والتجاوز .

لقد ترجم رفاعة الطهطاوي القانون المدني الفرنسي في عهد الخديوي إسماعيل كما وضع خير الدين مجموعة من القوانين الجديدة للجمارك والضرائب وإصلاح القضاء حيث كان وزيرًا أولًا ، ولم يكن معنى ذلك أنهما قبلا مفهوم « القانون » بمضمونه الغربي – الفرنسي بصفة خاصة – والغالب على الظن أن عملهما في هذا المجال إنما كان إشارة إلى فائدة مثل هذه القوانين من حيث هي تراتيب نافعة ، وقواعد منظمة للأنشطة الاقتصادية والخدمية والإدارية ، ولم يعقدا بينهما وبين أحكام الشريعة مقارنة ، بل اكتفيا بالترجمة ، ولعل السبب في ذلك إضافة إلى ما سبق هو أن عصرهما لم يثر مشكلة « شرعية » فيما يتعلق بالقوانين التي ترجموها ، بمعنى أنها كانت تلبي حاجات أوجدتها مشروعات محمد علي وإسماعيل ، ولم تتناول القوانين التي ترجماها هيئات المجتمع وعاداته وتقاليده أو الأحوال الشخصية أو أحكام المواريث أو العقوبات .

في المرحلة الثانية : زاد الإعجاب لدى المتغربين ودعاة تقليد أوروبا بنظم الحكم في الغرب ، ولم يحاولوا أن يردوها إلى أصول إسلامية أو غربية ، ومن هؤلاء جورجي زيدان ، الذي حرص على توضيح الفرق بين الشورى في المجتمعات القديمة ، والحكم

---

(١) فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (ط ١) ، (١٩٧٩م) ، (ص ١١١) وما بعدها .

الدستوري الحديث ، وأساسه الاعتراف بحقوق العامة واشتراك الأمة في أعمال الحكومة ، أما مفكرو الاتجاه الإسلامي ودعاة الأصالة فقد حرصوا على التميز عن طريق التمسك بالإسلام كرمز للهوية المستقلة للأمة في وجه الاستعمار ، ومن هؤلاء : محمد فريد ، ومحمد عبده ، وأحمد زكي ، والمويلحي الذين دافعوا عن مفهوم « المستبد العادل » في مواجهة الأفكار الأخرى المستوردة من الغرب بما في ذلك أفكار الديمقراطية والحكم النيابي الشعبي ؛ إذ كان همهم الأكبر هو الحرية والعدالة النافية للظلم ، ومن ثم لم يلتفتوا إلى المفاهيم الحديثة التي روج لها العلمانيون المتغربون في مجال نظم الحكم والدولة .

وبالنسبة « للشريعة والقانون » نجد أن مفكري الاتجاه الإسلامي قد أولوا هذين المفهومين اهتمامًا كبيرًا - عكس العلمانيين والمسيحيين منهم بصفة خاصة - فالمويلحي اقتفى أثر أسلافه في الإيمان بالشرع ورفض كل ما يخالفه وأثبت في كتاباته وأعماله أن بين الشريعة والقانون الفرنسي - بصفة خاصة - فوارق عديدة ودلل على ذلك بأمثلة شهيرة وهي تلك المتعلقة بالفسق وفعل قوم لوط والزنى وغيرها . وكذلك فعل محمد فريد وكان من رأيه أن يسن نواب الأمة قوانين موافقة لعاداتها وأخلاقها . وآلمه أن يحل القانون الغربي محل الشريعة الإسلامية في محاكم مصر الأهلية . لقد أكد الاثنان (فريد - والمويلحي) على الفروق بين مفهوم « القانون » ، ومفهوم « الشريعة » ، ورجحت لديهما كفة الشريعة ؛ لأن القانون الغربي وإجراءاته - في نظرهما - أقل محافظة على العرض والأخلاق ، كما أن نظم القوانين الغربية تفتح للرشوة والاستغلال أبوابًا يسدها تطبيق الشريعة تطبيقًا صحيحًا [1] .

وفي المرحلة الثالثة : كان من رأي الاتجاه العلماني التغريبي أنه يجب اقتباس النظم الغربية الديمقراطية بأصولها وأسسها الفكرية وإلا فإنها لن تؤتي ثمرتها ، وذهب أنصار هذا الاتجاه - ومنهم طه حسين والريحاني - إلى ما هو أبعد من ذلك عندما طالبوا بتغيير نفسية الشعب ، وإعادة توجيه ذهنيته ليحسن فهم المبادئ والأصول الفكرية والأخلاقية التي كفلت نجاح عملية الاقتباس والنقل عن أوروبا في مجال الدولة ونظم الحكم ، وكان السؤال الجوهري هنا هو : إن تغيرت نفسية الشعب وتبدلت ذهنيته وطريقة فهمه وإدراكه للأمور من حوله ، وأصبحت تجري على الطريقة الغربية فماذا

---

(١) نازك سابايارد : الرحالون ، م س ذ ، (٣٤٢ - ٣٥٤) .

تبقى من هويته المتميزة ؟ وكان إلحاح هذا السؤال مرتبطًا بظروف المرحلة وما كانت تشهده من تحدٍّ استعماري غربي سافر . وقد انشغل الاتجاه الإسلامي بهذه المسألة ، وكرس معظم جهوده لها وأبدى في هذا المجال العديد من التحفظات على نظم الحكم ومفهوم الدولة على النمط الغربي ، وما تتصف به من سيادة على نحو ما يتعارض مع مفهوم الخلافة والأمة في الفقه والتراث الإسلامي ، والأهم من ذلك ما يتعارض مع مفهوم الإسلام وعلاقته بمختلف جوانب الحياة ومنها علاقته بالسياسة والحكم ونظمه وقيمه ومقاصده الأساسية .

أكد الاتجاه التغريبي على انفصال الدين - هو الإسلام في مصر - عن السياسة والدولة بصفة عامة ، ودعا أنصاره إلى اقتفاء أثر أوروبا والنقل عنها بلا تحفظ أو استثناء حتى يمكن تحقيق التقدم ؛ بينما أكد الاتجاه الإسلامي على العلاقة الوثيقة بين الإسلام والدولة ، وأنه لا انفصال بينهما ، ودعا أنصاره إلى ضرورة التميز والحرص على الاستقلال الفكري والسياسي والعقيدي والتشريعي بما يضم دولة ونظامًا للحكم لا يكون تقليدًا للنظم الغربية بما في ذلك آراء العلماء الذين ردوا على الشيخ علي عبد النبي وكذلك آراء الشيخ حسن البنا حول الدولة ونظام الحكم (١) .

وفي هذه المرحلة أيضًا كانت القوانين الغربية قد وجدت طريقها إلى التطبيق العملي في المحاكم والهيئات القضائية ، فلم يثر أنصار الاتجاه التغريبي العَلماني قضية « الشريعة » والقانون بالدرجة التي أثارها أنصار الاتجاه الإسلامي الذين اعتبروا التمسك بالشريعة جزءًا لا يتجزأ من التمسك بالاستقلال عن المستعمر الغربي وطريقًا إلى تحقيق هذا الاستقلال في الوقت نفسه .

ولم يحدث تغيير كيفي كبير في مواقف الاتجاهين (الإسلامي والعَلماني) وأنصارهما خلال الحقبتين الرابعة والخامسة بخصوص الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون . وإن كان قد استقر عبر تلك المراحل الثلاث الأخيرة (الثالثة والرابعة والخامسة) مفهوم الدستور والقانون ، وتميز مفهوم القانون عن مفهوم « الشريعة » وأصبحت الشريعة تشغل حيزًا أضيق نسبيًا من ذي قبل في مجال الترتيبات الأساسية للدول . ورغم تغير شكل

(١) إبراهيم البيومي غانم ، الفكر السياسي .... م س ذ ، (ص ٢٦٣ - ٢٦٥) .

الحكم في بدايات المرحلة الرابعة من ملكي إلى جمهوري ، ومن مستعمر إلى مستقل إلا أن منطق الدولة ظل كما هو ، بل ترسخ مفهوم « الدولة القومية » في عهد الثورة بصورة كبيرة وزاد ترسخها في المرحلة الأخيرة بعد أن أخفقت كل دعاوى الوحدة ، ولم ينجح الاتجاه الإسلامي في تأسيس دولة إسلامية جديدة متميزة بنظامها وأخلاقياتها وشريعتها .

جـ - [الدين والعلم والتمدن (النهضة ، التقدم ، التحديث ، التغريب ، التنمية) العلمية ، القديم والجديد ...] :

يستدعي مفهوما « الدين » و« العلم » مجموعة أخرى من المفاهيم أهمها على الإطلاق مفهوم « العقل » ، ومفهوم « الغيب » ، ومفهوم « الشهادة » ، وعلى مستوى آخر فإنهما يستدعيان مجموعة أخرى من المفاهيم ، مثل : التقدم والنهضة والتحديث والتغريب والتنمية والقديم ، والجديد والعلمنة .

في المرحلة الأولى : لم يثر جدل كبير حول مثل هذه المفاهيم ؛ إذ كانت الهمة منصرفة تجاه أخذ النافع المفيد في عملية بناء المشروع الذي تبناه محمد علي وسليم الثالث ، وغيرهما في الأفكار الإسلامية [1] ؛ ولذلك انصب الجهد الأساسي لخير الدين والطهطاوي على نقل العلوم والمعارف الجديدة ، ولم ينسهما هذا التوجه إثبات علاقة الاختراعات والفنون الغربية بالقوى الروحية عند الإنسان وليس بالقدرة العقلية فقط . ومرد هذا - في نظرنا - تميز مفهوم العلم ومفهوم الدين في المنظور الإسلامي عنه في المنظور المادي العَلماني ، فالعلاقة بين المفهومين وتوابعهما قائمة على الاتساق والتكامل في المنظور الإسلامي ، أو في المنظور الآخر فقائمة على الفصل والعزل والاستقلال بحيث يكون الدين في جانب ، والعلم والعقل وبقية الأمور في جانب آخر .

لقد رفض رفاعة وخير الدين قبول العقلانية الغربية في غير الأمور العلمية ، وحتى عندما قبلاها في هذه الأمور ربطاها بالقوى الروحية لدى الإنسان ، تلك القوى التي حباها اللّه لبني آدم ، وسمى رفاعة وخير فلاسفة فرنسا في عصرهما « إباحيين » ؛ لأنهم لم يحترموا الدين والأخلاق وفصلوها عن العلم والتقدم والسلوك .

ونلاحظ في هذه المرحلة الأولى أن المفكرين المسيحيين العرب قد فشلوا في طريق التقليد الكامل فيما يتعلق بالموقف من الدين والعلم وتوابعهما ، فأكد فرانسيس مراش - مثلًا - على أن سلطة العقل مطلقة في كلِّ الميادين الفكرية والعملية ، بينما

---

(١) طارق البشري ، منهج النظر ... م س ذ ، (ص ٣٠ ، ٣١) .

رأى الطهطاوي وخير الدين أن على المسلم أن يأخذ العلوم الأوروبية ليطور دنياه ، وأن يدرك أن ذلك مما أمره به إسلامه الذي يهديه إلى الطريق المستقيم في أموره الدنيوية وفي حياته الأخروية (١) .

في المرحلة الثانية : ازداد الجدل بصورة واضحة حول الدين والعلم ودور كل منهما في حياة المجتمع ، وبدأت مفاهيم لكل اتجاه تتميز وتبرز في هذا المجال . وأخذ كل اتجاه مضمون تلك المفاهيم من المرجعية التي آمن بها ونسج على منوالها .

فالاتجاه التغريبي (العَلماني) أمثال لطفي السيد ، وشلبي شميل ، وجورجي زيدان ، فصلوا مفهوم الدين عن العلم ، وسردوا قصة العداء بين المفهومين من واقع التجربة الأوروبية ، وطالبوا بتطبيق الطريقة الغربية في التعامل معهما . واهتموا بإعلاء قيمة العقل ووصل البعض منهم إلى اتهام الدين - بما فيه الإسلام - بأنه سبب التأخر والتخلف .

أما الاتجاه الإسلامي بعلمائه ورموزه أمثال الإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا - وكتابه وأدبائه - أمثال المويلحي ، ومصطفى كامل وفريد - فقد أكدوا على شمول الدين - الإسلام - للعلم ، وعدم وجود عداء بين المفهومين ، وتميز وخصوصية التجربة في ظل الإسلام وتاريخه وحضارته عنها في الغرب وما شهده من صراع بين الكنيسة والعلم (٢) .

في المرحلة الثالثة : احتدم الجدل حول تلك المفاهيم وسعى كل اتجاه إلى إثبات رؤيته ودحض رؤى الاتجاهات الأخرى ، وكتب رواد التغريب وتقليد أوروبا كثيرًا في هذا المجال في الصحف والمجلات والكتب التي أصدروها - سواء تلك التي ترجموها أو التي وضعوها وألفوها - وتبنوا وجهة النظر الغربية التي حصرت مفهوم الدين في حدود ضيقة ومنعزلة عن أمور الدنيا والعلم والحياة الدنيوية بصفة عامة (٣) .

أما أنصار الاتجاه الإسلامي فقد شغلتهم هذه المسألة بصورة كبيرة ، واهتم عدد كبير منهم بها مثل الشيخ طنطاوي جوهري ومحمد فريد وجدي ، والشيخ رشيد رضا ، وقد ذهبوا جميعًا إلى أن العلاقة بين الدين (الإسلام) والعلم قائمة على الوئام لا الفصام ، وأن الإسلام يفرض العلم فرضًا ، ويأمر به الناس جميعًا والمؤمنين به في مقدمتهم .

ولكننا نلاحظ أن هذا الجدل حول - الدين والعلم - قد تراجع بدءًا من الثلاثينيات

---

(١) نازك سابايارد : *الرحالون* . م س ذ .   (٢) *نازك سابايارد* . م س ز ذ .

(٣) إبراهيم البيومي غانم ، الفكر السياسي ... ما بين القوسين م س ذ .

على وجه التقريب ، وذلك لأسباب عدة ؛ منها : ثراء ما بذل فيه من جهد منذ الأفغاني ومحمد عبده ، وتبلور المواقف بصورة كافية ، ومنها أيضًا تحول عدد مؤثر من رواد التغريب والعلمنة عن اتجاههم التغريبي إلى موقف جديد يسعى للتوفيق بين المدنية الأوروبية والإسلام ومبادئه الأساسية من أمثال الدكتور محمد حسين هيكل ، ومنصور فهمي ، وإسماعيل مظهر .

وفي المرحلتين الرابعة والخامسة : تضاءل الجدل حول « الدين » و « العلم » كمفهومين أساسيين ، وزاد حول المفاهيم التابعة لهما أو وثيقة الارتباط بهما مثل التقدم والتحديث والتنمية ومضاداتها ، وتأثر الجدل في هاتين المرحلتين حول هذه المفاهيم بجملة من المؤثرات الداخلية ؛ مثل : طبيعة نظام الحكم والجماعة الحاكمة والتوجهات التي آمنت بها وحاولت تطبيقها ، وموقف القوى الاجتماعية والسياسية منها وعلاقتها بها ، كما تأثر بجملة من المؤثرات الخارجية ، مثل : الصراع بين الشرق والغرب والأيديولوجيات المختلفة المتناحرة والاشتراكية الرأسمالية - القومية - الإسلامية .

وانعكس التحول في النظام السياسي إلى التعددية المقيدة في أواسط السبعينيات على الجدل الفكري والسياسي عامة ، بما في ذلك الجدل حول مفاهيم العلم والدين ، وغلب عليه ما غلب في المرحلة الثالثة من سمات - ما قبل (١٩٥٢م) - وإن كان أقل جودة ، وأكثر سطحية من السابق . فرغم ظهور بطلان الرأي القائل بالفصل بين الدين والعلم والدين والدولة والسياسة ؛ لايزال أنصار الاتجاه التغريبي العَلماني ينادون بهذا الفصل ويرددون مفهوم الدين بالمعنى الغربي الضيق ، وينقلون مفهوم العلم الغربي أيضًا دون أدنى نظر لخصوصية هذه المفاهيم في المجتمعات العربية الإسلامية ، وبعبارة أخرى دون النظر إلى عنصر التاريخ بمعنى الماضي والسجل الموروث ، أو بمعنى الاختلاف والتميز التاريخي للمجتمعات والحضارات المختلفة .

* * *

فن الترجمة وبناء المفاهيم

أ . د . أسامة محمد القفاش

الجزء الأول : وفيه الكلام على المترجمين في التاريخ ، وأهم المترجمين في صدر الإسلام ودورهم في النقل في إطار هذه اللحظة التاريخية وتطويرهم للعلوم والمناهج من خلال لغتهم الخاصة المجملة بالأصل التوحيدي .

١ / ١ عرض تاريخي للترجمة في العصور القديمة :

هناك مثل روماني شهير يقول : (**المترجم خائن**) (Tradurrore Traditore) وسنلاحظ أن الجذر اللغوي للكلمتين واحد ... Trad . وكأن الرومان قد أحسوا بأن الترجمة من لغات يختلف أصلها عن الأصل الموجود في لغتهم إنما هو خيانة للأمانة ، وتغيير في المعنى . ومن أقدم الوثائق المترجمة في العالم سنجد خطابات العمارنة وهي أحجار مكتوبة بالكتابة المسمارية وتمثل أرشيفًا كاملًا للعلاقات الدبلوماسية بين مصر في عهدي أمنحتب الثالث وأخناتون وبين جيرانها من دول ميتاني وبابل والحيثيين وغيرهم [١] . والكتابة المسمارية هي كتابة صورت في أرض ما بين النهرين في القرن الثلاثين قبل الميلاد [٢] . وتشابه الهيروغليفية المصرية من حيث إنها صور تعبر عن أفكار

---

(١) مصر – اتين دريوتون وجاك فانديه – تعريب عباس بيومي – مكتبة النهضة المصرية (ص ٤٦١) .

(٢) Warwick Broy & Dauid Triwp , The Penguin Dictionary of Archaeologypengin Books =

وحروف صوتية ومخصصات [١] ، وكانت تستخدم للتعبير عن عدة لغات في آنٍ واحد ؛ مثل : السومرية والأكادية والحيثية وغيرها [٢] . من أمثلة الترجمة الأخرى سنجد الخطابات الموجودة في بوغازكوي عاصمة الحيثيين [٣] ، والتي تمثل لغات عديدة ؛ مثل : الحيثية وهيروغليفية الحيثيين ، وهما لغتان من أسلاف اللغات الهندوأوروبية والمورية والأكادية ، وهما لغتان غير هندوأوروبية [٤] ، وهذا يقودنا مرة أخرى لفكرة الأصل كوعاء للغة . وستجد أن الترجمة قد انتشرت في مصر بعد الغزو الفارسي عام (٥٢٥ ق . م) حيث أخذت الأفكار الأجنبية تدرب في العقلية المصرية ، وظهر ذلك التأثير جليًا في العصر الإفريقي الروماني الذي سادت فيه الوثائق ، وهي تكشف لنا عن عالم آخر في الحياة المصرية [٥] . وبالرجوع إلى تواريخ هيرودوت [٦] سنرى كيف استطاع الكهنة المصريون أن ينقلوا إليه الكثير من المفاهيم الخاطئة عن طريق الترجمة والخداع . وكيف استمرت هذه المفاهيم ؛ مثل : عروس النيل ، والتماسيح المقدسة ، والهرم المبني بالحجارة وغير ذلك ، حتى عصور متأخرة . الحاصل : أن الوثائق المتاحة والدراسات الحفرية تدعم فكرة الأصل التي نطرحها وتدعونا إلى مزيد من البحث في هذا الإطار .

٢/١ المترجمون الأوائل في صدر الإسلام :

كانت أولى خطوات الترجمة في الإسلام هي ما حكم به عبد الملك بن مروان من تعريف الدواوين [٧] ؛ حيث قام صالح بن عبد الرحمن بتحويل ديون الخراج العراقي بأمر من الحجاج من الفارسية إلى العربية ، وكان ابن عبد الرحمن من سبي سجستان [٨] ، ويقول ابن الأثير : إن سليمان بن سعد قد حكم بتحويل ديوان الشام من الرومية إلى العربية [٩] . ويكمل أن ديوان مصر قد نقل عام (٨٧ هجرية) على عهد الوليد بن

= (1975) - (page. 68).

(١) Ibid (p. 103).

(٢) Ibid (p. 68).

(٣) Ibid (p. 104).

(٤) Ibid (p. 105).

(٥) الأدب المصري أو أدب الفراعنة – الجزء الأول – سليم حسن – كتاب اليوم – (١٥ ديسمبر ١٩٩٠م) ، (ص ٨) .

(٦) Herodtus - Thehistories - Translated by Aubrey Deselinconunt - The Penguin Classics (1954), p. (102 - 173).

(٧) جون باجون جلوب ، إمبراطورية العرب ، تعريب خيري حماد ، القاهرة (١٩٦٦م) ، (ص ٢١٥) .

(٨ - ٩) المرجع السابق (ص ٢١٥) .

عبد الملك من القبطية إلى العربية [(١)] . نفهم مما سبق أن المترجمين الأوائل كانوا ينقلون عن لغات ثلاث هي الفارسية في العراق ، والرومية (اللاتينية) في الشام ، والقبطية في مصر ، وكان المعلمون الأوائل من أصول فارسية ومسيحية مثل زاذان الفارسي أستاذ صلاح بن عبد الرحمن ، وسرجون بن منصور الشامي والرومي [(٢)] ، وقد انتشرت الترجمة بعدئذٍ في مختلف العلوم ومن مختلف اللغات . فسنجد أن البيروني قد ألف كتابًا بعنوان (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرزولة) مما يعني أنه كان يتقن السنسكريتية ويترجم عنها [(٣)] .

وكان العصر العباسي عصر نهضة شاملة في الترجمة فغزت العلوم الكونية الفكر العربي ، وصقلته صقلًا ظهر أثره في جميع نواحي الحياة العباسية ، وكان الخلفاء وبخاصة المأمون يشجعون هذه الحركة بكل ما أوتوا من قوة ويرسلون البعثات إلى البلاد الأجنبية ليستحضروا الكتب فيثقفها المترجمون وينشروها بالعربية ، وكانوا يغدقون العطايا على هؤلاء المترجمين حتى ليقال إن المأمون كان يعطي حنين بن إسحاق من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربية مثلًا بمثل [(٤)] . ويقال أيضًا : إن المأمون كان يجلُّ علماء اليهود والنصارى ويحتفي بهم في مجلسه لعلمهم وثقافتهم في لغة العرب وخدمتهم لغة اليونان والسريان [(٥)] .

ولم تقتصر الترجمة على فن واحد أو علم بعينه ، بل تعددت وتنوعت العلوم التي نقلت إلى العربية . فلقد كان الأقدمون يرون أن العربية هي العنصر الأول الذي يطبع هويتنا وقد نعتها بعض العلماء بالسلاح وأدرجها ضمن الأسلحة التي يجب أن يتحصن بها المسلم والتي تدخل في الآية الكريمة : ﴿ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ ﴾ [النساء: ١٠٢] [(٦)] .

فالبيروني مثلًا كان يجيد اليونانية والفارسية والسريانية فضلًا عن السنسكريتية كما ذكرنا غير أنه كان يرى أن للعربية فضلًا على لغات العالم ويكتب بها كل مؤلفاته التي

(١ - ٢) المرجع السابق (ص ٢١٥) .

(٣) البيروني - عدد (٧٧) من سلسلة أعلام العرب . د . محمد جمال الفندي و د . إمام إبراهيم أحمد . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة سنة (٦٨م) ، (ص ٣٧) .

(٤) ابن قتيبة ، عدد (٢٢) ، من سلسلة أعلام العرب ، وعبد الحميد الجندي (ص ١٧) .

(٥) المرجع السابق (ص ٢٣) .

(٦) ملحق جريدة الأهرام ، (٦ / ٥ / ٩٤م) ، (ص ٨) ، (صفحة الأدب) .

بلغت المائة والخمسين كتابًا (١) .

ومن أمثلة الترجمات العربية المتعددة نجد ترجمة الطبيب الأندلسي ، أبو داود سليمان ابن حسن المشهور بابن جلجل والذي عاش في القرن الرابع الهجري في قرطبة إبان عهد المؤيد باللَّه هشام (٢) ، فقد أعاد ترجمة كتاب ديورقوريدن عن اللاتينية بعد أن كان اصطفان بن باسيل قد ترجمه عن اليونانية إبان خلافة المتوكل وراجعه المترجم الشهير حنين بن إسحاق (٣) .

ويضع ابن جلجل في هذا الكتاب آليات واضحة للترجمة فيقول : « إن ما علمه اصطفان من تلك الأسماء اليونانية في وقته ، وعرف أن له أسماءً في اللسان العربي فسره ، أي ترجمه بالعربية ، وما لم يعلم له في اللسان العربي أسماء تركه في الكتاب على اسمه اليوناني منه على أن يبعث اللَّه بعده من يعرف ذلك الاسم ويفسره باللسان العربي ؛ لأن إطلاق مفرد بالعربية على مفرد آخر غير عربي يحتاج إلى اتفاق أهل العلم المتخصصين من كل بلد على أعيان تلك الأدوية بما يرون . وإضافة إلى هذا الاتفاق ينبغي أن يطلقوا الاسم العربي الذي يختارونه اعتمادًا على الاشتقاق من العربية أو بغير ذلك مثل أن يتواطأوا على اسم معين ، فكان اصطفان يتكل فيما لم يصل إلى معرفته على قوم يأتون من بعدك ممن يعرف أعيان تلك الأدوية التي لم يعرف لها اسمًا في وقته فيسميها على قدر ما يسمع » (٤) .

حدد ابن جلجل إذن طريقة الترجمة ، وهي :

١ - وضع اللفظ العربي مقابل المفرد الأجنبي إن وجد .

٢ - ترك المفرد الأجنبي كما هو ومن ثم يأتي من يعربه ، ونرى هنا فكرة السياق الحضاري ، واستمرارية الأمة . واعتماد المترجم على الأصل . فلنعتبر من المترجمين المشهورين أيضًا عبد اللَّه بن المقفع وكان من أبناء الفرس الذين نشأوا بين العرب ، ولد سنة (١٠٦هـ) ، كان أبوه مجوسيًّا يجمع خراج بلاد فارس للحجاج بن يوسف الثقفي ، وكان مجوسيًّا ، ثم أسلم في آخر عمره وتعلم صنعة الكتابة والترجمة وبرع فيها ومات مقتولًا عام (١٤٢هـ) (٥) ، وأشهر الكتب التي ترجمها كتاب « كليلة ودمنة » وهو

---

(١) عباقرة الحضارة الإسلامية ، علي الدالي ، كتاب الجمهورية عدد (٣٦) ، (فبراير ١٩٧٢م) ، (ص ٨٣) .

(٢ ، ٣) ملحق جريدة الأهرام ، مرجع سابق (ص ٨) .

(٤) ملحق جريدة الأهرام . مرجع سابق (ص ٨) .

(٥) المنتخب من أدب العرب (ج ٣) - مرجع سابق (ص ١) .

يستحق منّا وقفة .

فكتاب كليلة ودمنة من الكتب التي ترجمت في صدر الدولة العباسية من اللغة الأعجمية (أي الفارسية) إلى اللغة العربية (١) . وقد اعتكف على الاعتناء به أصناف الناس فترجموه من العربية إلى لغاتهم من سائر الأجناس (٢) ، وكانت الترجمة في أيام أمير المؤمنين أبي جعفر المنصور (٣) . وعنه يقول مترجمه : « إن هذا كتاب كليلة ودمنة وهو مما وضعه علماء الهند من الأمثال والأحاديث التي ألهموا أن يدخلوا فيها أبلغ ما وجدوا من القول في النحو الذي أرادوا ولم يزل العلماء من أهل كل ملة يلتمسون أن يعقل عنهم ويحتالونه ذلك بصنوف الحيل ، ويبتغون إخراج ما عندهم من العلل ، حتى كان من تلك العلل وضع هذا الكتاب على أفواه البهائم والطير » (٤) ، فهو إذن كتاب حكم وفلسفة ووعظ على لسان الحيوان مما يسمى أحيانًا « التصوير الخيالي » . وهو نوع أدبي نراه خاصة عند الشعوب الهندأوروبية .

ويمكننا أن نرى أمثلة لها في قصص أو خرافات لإيسوب ، وحكم لافونتين وغيرها .

بيد أن المهم هنا ، هو أن ترجمة ابن المقفع قد ظلت المصدر الأساسي لكليلة ودمنة في العالم كله . والأهم أنه عندما وجدت نسخة من الكتاب الأصلي الفارسي وجد أن النص المترجم أعمق وأجمل عبارة وأنصع معنى . كأن ترجمة ابن المقفع قد تجاوزت الأصل ؛ لأنها وضعت فيه من أصولها هي والله أعلم .

أيضًا من المترجمين الأطباء ذكر ابن أبي أصيبعة في طبقاته بابًا كاملًا هو التاسع تحت اسم في طبقات الأطباء النقلة (٥) . ونذكر منهم علي بن أبي الطبري مؤلف فردوس الحكمة المنقول عن السريانية والهندية والنساطرة من عائلة سرجيوس وأبو زكريا يوحنا ابن مساويه وغيرهم (٦) . ومعظمهم من غير العرب المسلمين كما نرى ، ثم يتلوهم بطبقة الأطباء العرب ، أي بعد أن استوعبوا الترجمة وثقفوهم في العلم .

---

(١) كليلة ودمنة ، بيدبا الفيلسوف الهندي ، ترجمة : عبد الله بن المقفع ، المطابع الأميرية بولاق ، القاهرة (١٩٣٦م) ، (ص ١) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢) . (٣) المرجع السابق (ص ٥) .

(٤) المرجع السابق (ص ٥٨) .

(٥) ابن النفيس – عدد (٥٧) من سلسلة أعلام العرب ، د . بوب غلية نجي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، (ص ٥٢) .

(٦) المرجع السابق (ص ٥٤ ، ٥٥) .

وكانت الكتب العربية تترجم إلى اللغات الأوروبية كاللاتينية وغيرها فقد تُرجم كتاب الرازي عن الجدري والحصبة إلى اللاتينية عام (١٥٦٥م) [١] . وترجم جيرار دي كريمون « كناشة » كتبها يوحنا الدمشقي السورياني ابن سيرافيون [٢] .

الحاصل : أن التعريب لم يكن يهدف إلى محاربة لغة من اللغات أو حضارة من الحضارات ، ولكنه كان بدافع الحفاظ على اللغة (والأصل فيها) بالقدر الذي لا يسبب نقصًا في زادنا العلمي ، وبفضل تضلع أولئك العلماء وتمكنهم من اللغات الأخرى أمكنهم أن يقدموا لنا تآليف كانت قمة فيما خلفوه لتراث الإنسانية جميعًا [٣] .

يتبقى لنا أن نذكر الدور الذي لعبته الترجمة في العلوم والفنون المستحدثة أو في استحداث علوم جديدة على العرب ، من هذه العلوم مثلًا علم المنطق .

يقول ابن سينا : إن المنطق « هو الصناعة النظرية التي تعرف من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدًّا . والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانًا وتعرف أنه عن الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسمًا » [٤] .

ونراه هنا ينهج النهج الأرسطوطاليسي ، فالحد يصل إلى التعريف التام البرهاني هو عليه العلم [٥] .

ولكن ليس هذا هو كل ما عند ابن سينا فهو يقول : « وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن عن استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانًا مؤيدًا من عند الله تعالى [٦] ، فهو يضع بديلًا عن المنطق التأييد الإلهي .

وقد عُرف المنطق اليوناني عندما ترجموه . ووضعوا مقابلًا لكلمة Logiké كلمة منطق وكان المقصود أولًا معنى الكلام [٧] . وهو معنى استمر حتى بعد أن اصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق . وحتى نجد أن مفكرًا إسلاميًّا مهمًّا هو جلال الدين السيوطي

---

(١) عباقرة الحضارة الإسلامية - مرجع سابق (ص ٢١) .

(٢) ابن النفيس - مرجع سابق (ص ٥٦) .

(٣) ملحق الأهرام ، (١٣ / ٥ / ٩٤م) ، (ص ٨) (صفحة الأدب) .

(٤) النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية ، الشيخ الرئيس أبو الحسين بن سينا ، الطبعة الثانية (١٩٣٨م) ، على نفقة الرحالة محيي الدين صبري الكردي ، (ص ٤) .

(٥) المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر ، د . علي سامي النشار ، (ط ١) المكتبة التجارية الكبرى الإسكندرية ، (١٩٥٥م) ، (ص ٤) .

(٦) النجاة ، مرجع سابق (ص ٥) .

(٧) المنطق الصوري ، مرجع سابق (ص ٢) .

يرفض تسمية المنطق في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » [١] .

ويعود هذا أساسًا لأن الفقهاء اعتبروا المنطق علمًا من علوم الأوائل وفيه شبهات كثيرة .

بيد أن المهم عندنا بعد هذا العرض التاريخي هو تأصيل العلم في العربية وكيف تأثر بها كأصل وهو مبحثنا الأساسي وسنعمد هنا إلى المقارنة للاستدلال فأصل كلمة منطق أو Logic الإنجليزية هي Logikè اليونانية [٢] والتي اشتقت بدورها من اليونانية Logos (لوجوس) والتي تعني الكلمة في ذاتها بما تحمله من تأثير سحري . وسنلاحظ أن الكلمة قد دخلت كافة اللغات الأوروبية لتعطي نفس المعنى فهي (Logique) [٣] بالفرنسية و (Logik) [٤] بالسويدية و (Logica) بالإيطالية و (Logik) بالألمانية [٥] و (Logica) [٦] بالإسبانية ، وبالروسية 703UKA [٧] أو لوجيكا . بل سنجد بعض المتفرنجين من كتّاب بدايات القرن العشرين يتكلمون عن « اللوجيك » ويبتعدون عن « المنطق » .

إن دخول هذه الكلمة كل اللغات بنفس الشكل يوضح أن الأصل واحد وأن المنحى في التفكير واحد ومترابط . بينما نجد أن العرب عندما يبدأون الكلام في المنطق يتكلمون في السمة ، وفي هذا يقول إبراهيم الباجوري في الحاشية على السلم للأخضري : « اعلم أنه ينبغي لكل شارع في فن يتكلم على البسملة بطرف مما يناسب ذلك الفن وفاءً بحق البسملة وهو أن لا يترك الكلام عليها رأسًا وبحق الفن المشروع فيه وهو أن يتكلم عليها بطرف مما يناسب ذلك الفن [٨] . فالمنطق عند العرب هو وسيلة لمعرفة الحق ؛ وبالتالي للوصول للإيمان ، المنطق ليس فقط أداة لمعرفة الصواب في الرأس باستخدام وسائل الاستدلال والقياس وغيرها ، وإنما هو أيضًا فن ودربة للوصول للحق والحقيقة ، ومن ثم يبدأون الكلام بالبسملة في ضوء المنطق ويرون هذا حق لها وحق على الفن ذاته » .

وقد أثر المنطق في علوم كثيرة من بينها الفقه ، ويذكر الدميري صاحب « حياة

---

(١) المرجع السابق (ص ٣) .
(٢) المرجع السابق (ص ١) .
(٣) الكنز ، قاموس فرنسي ، عربي ، Logique .
(٤) Hills suedish - English pouret dictionary - LOGIK .
(٥) القاموس الفريد ، إيطالي عربي ، رياضي جيد ، Logica .
(٦) Langenscheidts han dwortebuch (1988) Enghish - Dentscls - Logik .
(٧) Vox Newcollege spanish & Enghish dictionary - logico .
(٨) Mo3nka القاموس الروسي .

الحيوان الكبرى » في هذا الكتاب أن الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر قد التقى بالإمام أبي حنيفة ونهاه عن القياس في الدين . كما يذكر قصة أخرى عن استخدام الكسائي النحوي للقياس النماذجي في قولته : « المصغر لا يصغر » ورده على أبي يوسف الفقيه حين سأله عن حكم من سها في سجدة السهو . وقد أثر المنطق كثيرًا في النحو ، فقال أبو سليمان السجسكني في هذا « نحو العرب فطرة ، ونحونا فطنة » [(١)] .

ومن العلوم الأخرى التي تأثرت بالترجمة سنجد الجغرافيا فيقول ابن خرداذبه في مؤلفه « المسالك والممالك » أنه اعتمد في بيان حدود الأرض ومسالكها على ما كتبه بطليموس في ذلك [(٢)] .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الترجمة لم تكن كلها خير وبركة فقد حدث زيغ عن الأصل كثير واختلط الحابل بالنابل أحيانًا . ويتهم الجاحظ في « الحيوان » المترجمين بالخطل والخطأ ويقول : « إن الترجمان لا يؤدي أبدًا ما قال الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته » [(٣)] . وينعي الكثيرون على ابن الراوندي كمترجم دوره في خلط الأفكار الغنوصية والحلولية ببعض الآراء الاعتزالية ، وسنجد كذلك تأثيرًا للغنوصية في كتابات الحلاج وأفكاره [(٤)] . ولا يفوتنا أن نذكر ونؤكد أن الجمهور قد رفض تلك الآراء وأنه حتى في حالة الحلاج سنجد أن الخلط قدره البعض شطحات التصوف وغلوائه ، والله أعلم .

٣/١ الترجمة من مطلق إعادة الإنتاج أو النقل في إطار اللحظة الحضارية المتحققة :

وفيه الكلام عن الأمم الغازية والأمم المغزوة والاستيعاب والتعريب وأهميته وارتكازه على البنية الأساسية صوتًا ومعنى ، وكيف كان القدماء ينقلون ويتحققون .

لقد غزا العرب في تلك البلاد التي فتحوها شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا لغات مختلفة ، منها ما يمت إلى العربية بصلة وسبب ويقرب منها قربًا ، ومنها ما يبعد عن العربية بُعدًا واسعًا .

---

(١) حاشية خاتمة المحققين ونادرة المؤلفين ، شيخ الإسلام وفخر الأنام أستاذنا الشيخ إبراهيم الباجوري على متن العلم في فن المنطق للإمام الأخضري ، مطبعة حجازي (١٢٢٦هـ) ، (ص ٣) .

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم ملز – ترجمة : د . محمد أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، (١٩٦٧م) ، (٧/٢) .

(٣) الترجمة والمفاهيم ، ورقة غير منشورة ، سيف الدين عبد الفتاح ، (ص ١) .

(٤) الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق (٧٧/٢) .

وما انتصرت اللغة الغازية في كل تلك الميادين انتصارًا أساسيًا ومحت تلك اللغات المغزوة محوًا ، إن سنة الحياة تأبى هذا (١) . وثمة قوانين تحكم علاقة هذه اللغات بالعربية أو اللغة المغزوة باللغة الغازية . وأولها في ظننا هو الأصل والصلة فكلما كانت اللغة الغازية على علاقة وثيقة باللغة المغزوة وأكثر تطويرًا لها وذات علو في أروقها كلما تلاشت المغزوة وسكنت في الغازية ، وهو الأمر الذي حدث في مصر مع القبطية ، التي اندثرت وتشبع أهل مصر بالعربية . وثانيها هو حضارة الشعب المغزو على حسب تلك الحضارة تصمد اللغة المغزوة للغة الغازية ولا تجد اللغة الغازية بدًّا من الإذعان للغة المغزوة في بعض الميادين (٢) ، وسنجد مثالًا على هذا في فارس حيث إن الحضارة الفارسية ذات الأصل الثنائي قد وجدت في باطنية الشيعة وثنائية الخير والشر عندهم ما يلائمها فاستجد محبة . ورفضت العربية واستبقت الخاصة ، وعندما حاول العثمانيون فصل تركيا عن الأمة الإسلامية عمدوا إلى التخلي عن الحروف العربية كجزء من علمنة الدولة ، بمعنى أن اللغة تمثل ركيزة أساسية في لحظة حضارية معينة . ومع صعود – للحظة – الحضارة الإسلامية صعد نجم العربية . واتجه القوم إلى التعريب ووضعوا لذلك أصولًا وقواعد . وكان نهج العرب الفصحاء أن يجروا على اللفظ المعرب قوانين اللفظ العربي ويعاملوه كما لو كان عربيًا أصيلًا وذلك بأن يبدلوا بالحروف التي ليست من حروف أقرب إليها في النطق (٣) ؛ مثل « وابور » العامية التي هي تعريب فصيح لكلمة Vapeur حيث تحول حرف (V) غير الموجود في العربية إلى (واو) وخفف حرف (أ) إلى (باء) وحولت الحركة الخفيفة (EU) إلى حركة (ضم ثقيلة) لتسهل على الألسنة مشيًا مع قاعدة منع التقاء الساكنين ؛ أيضًا من قواعد التعريب ألا يزيد عدد أحرف كلمة عن (سبعة أحرف) ثم تصاغ في قوالب عربية وقد يجرون عليها قواعد الاشتقاق والصرف فيشتقون من الأسماء أفعالًا وصفات ويقولون دون من الديوان ، ومهندس من هنداز بعد قلب (الزاي) (سينًا) (٤) وهكذا . كان العرب يترجمون

(١) القول المقتضب فيما وافق أهل مصر من لغات العرب ، محمد بن أبي السرور الصديق الشافعي ، تقديم : إبراهيم الإبياري ، وزارة الثقافة والإرشاد ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، (ص ٢) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢) .

(٣) المصطلحات العملية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، (ط ١) ، (١٩٩٢م) ، وضباحي عبد الباقي ، (ص ٧٢) .

(٤) المرجع السابق (ص ٧٢) .

ويعربون اعتمادًا على منهج محدد يشمل الاستيعاب ، ثم الاستنتاج في اللغة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسة الأدب العربي قد نهضت وتنوعت بحوث النقد فيه بعد أن عرفت كتب أرسطو بالترجمة والتلخيص إلا أن تأثر النقاد العرب بآراء أرسطو ونظرياته لم يكن تأثرًا ذا بال نظرًا لغلبة الشعر الغنائي عندهم [١] . فهم قد استوعبوا أرسطو وذكروه في كتبهم مثلما حدث مع ابن المعتز في كتاب البديع [٢] .

ورأى بعضهم أن شعر أبي تمام ومعانيه الفاضلة لو ترجمت إلى لغة أخرى ؛ كالفارسية أو الهندية لما فقدت معانيها معتبرًا ذلك تمام القوة [٣] جريًا على النهج الأرسطي .

وهكذا سنجد أن من أصول الترجمة والتعريب عندهم المحافظة على روح العربية وأصلها التوحيدي . ومن ثم استيعاب المُترجِم والمُعرب في صلب اللغة ذاتها واستدماجه في بنيتها . ومن بعد استخدامه كما أسلفنا من قبل .

وكان الأصل هو ترجمة المعنى فإن لم يحدث فالتعريب بقواعده السالفة ، وفي إطار الترجمة فثمة طرق أساسية هي الاشتقاق والمجاز والنحت والتركيب [٤] .

وسيأتي الكلام على كلٍّ منها مفصلًا في الجزء الثاني . كما يمكن لمن يريد الاستزادة في هذا الباب الرجوع لكتابي د . ضاحي عبد الباقي (المصطلحات العملية قبل النهضة الحديثة) ، و (المصطلحات العملية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون) . اهـ .

الجزء الثاني : عن آليات الترجمة والنقل والتعريب ، وفيه الكلام عن الأصول المشتبهة والمختلفة ، وكيفية انتقال الكلمات والمفاهيم عبر اللغات ومدى تأثير قيمتها الدلالية بهذا الانتقال ، وكيف نبحث عن المقابل في لغتنا ؟ ، وهل ننقله أم نخترعه؟

١/٢ عن الأصول المشتبهة والمختلفة : وفيها الكلام عن دور الاستشراق وكيفية نقل الحضارة العربية للغرب ، وعملية الانتقال المفهوماتي وكيف تتم ؟

كان كلامنا فيما سبق عن كيفية الانتقال عبر اللغات ، والاعتماد على فكرة الأصل أو الجذر الذي يتخلل الأرومة اللغوية جميعها . وسنجد أن العرب الأقدمين قد فهموا تلك الفكرة ، وأشاروا إليها في أعمالهم ، فلقد عني المشتغلون باللغة بتتبع الدخيل على العربية وألفوا في ذلك كتبًا ؛ مثل : الجواليقي في كتابه « المعرب » ، والخفاجي في « شفاء الغليل » ،

---

(١) في النقد الأدبي عن العرب ، دكتور محمد درويش ، دار المعارف ، القاهرة ، (١٩٧٩م) ، (ص ٦٠) .
(٢) المرجع السابق (ص ٦٢) .   (٣) المرجع السابق (ص ١٩٢) .
(٤) المصطلحات العلمية والفنية ، مرجع سابق ، (ص ٦٧) .

وأردشير في كتابه (الألفاظ الفارسية المعربة) [١] ، كما ألف يوسف المغربي كتابًا هو « رفع الإصر عن كلام أهل مصر » وعرض فيه لما دخل اللغة العربية من لغة مصر يحاول أن يرد شيئًا منه إلى أصل عربي ويحاول أن يقيم شيئًا منه آخر على النهج العربي [٢] . واختصر هذا الكتاب باحث آخر هو السيد محمد بن أبي السرور البكري الشافعي في كتاب « القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب » وهو مطبوع [٣] وعنى العرب كذلك بتقديم آليات محددة لكيفية النقل سواء كانت هذه الآليات صوتية ؛ مثل : قواعد منع التقاء الساكنين وعدم جواز البدء بساكن ، وهي التي أدت إلى أن يضيفوا الألف لكلمات مثل (كليد KLID) لتصير (إقليد) مع قلب (الكاف) قافًا ، أو في عصرنا الحديث إضافة الألف إلى (استراتيجية - Strategy) وغيرها ، أو كانت معنوية ودلالية مثل إضافتهم لمعان جديدة ، على المصطلح المترجم كما في (المنطق) الذي أسلفناه .

ومن الآليات نذكر : الاشتقاق . وهو أخذ صيغة من صيغة أخرى . ويكثر الاشتقاق drivatization في العربية . فلو قبلنا رأي البصريين بأن المصدر هو الأصل لكان الاشتقاق منه . ولو قبلنا رأي الكوفيين بأن الفعل هو الأصل لكان الاشتقاق منه [٤] .

ويقسم العرب الاسم إلى جامد ومشتق . فالجامد : ما لم يؤخذ من غيره كرجل ، وعلم ، والمشتق : ما أخذ من غيره كعالم ومعلوم فإنهما مأخوذان من العلم [٥] .

ومن الجوامد والمشتقات اسم المرة ، واسم الهيئة والمصدر الميمي والصناعي ، واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة باسم الفاعل ، واسم التفضيل واسما الزمان والمكان واسم الآلة [٦] .

والمجاز وهو : استعمال الكلمة في معنى غير معناها الأصلي على أن يكون بين المعنيين علاقة وأن يكون هناك قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي [٧] . والعلاقة يجب ألا تكون المشابهة وإلا صار استعارة . وعلاقات المجاز المرسل كثيرة أوجزها لنا د . علي جمعة في محاضرته القيمة حول المجاز ، فقال : إنها الحالية والمحلية والسببية والمسببة والكلية

---

(١) القول المبين - مرجع سابق (ص ١) . (٢ ، ٣) المرجع السابق (ص ٢) .

(٤) قواعد اللغة العربية - مرجع سابق - (ص ٣٠) .

(٥) المرجع السابق (ص ٣١) .

(٦) المرجع السابق (ص ٣١ - ٣٩) .

(٧) المصطلحات العلمية والفنية وكيف واجهها العرب ، مرجع سابق ، (ص ٦٨) .

والجزئية والخصوصية والعمومية واعتبار ما كان واعتبار ما سيكون [١] ، والله أعلم .

والنحت : وهو إدماج كلمتين في بعضهما أو إخراج كلمة جديدة [٢] ، وقالوا : إن لا نظام للنحت ومن المنحوت البسملة والحوقلة وغيرها ومن المنحوت المترجم الكهرطيسية والحيعلم وهو اسم نبات وغيرها .

والتركيب وهو على أربعة أنواع : المزجي ، والإضافي ، والإسنادي ، والصفة ، والموصوف . ومن المترجمات التركيبية (داء الفيل) مقابل (ELEPHANTIASIS) .

والترجمة الحرفية واللغوية ، فالحرفية كقولنا : علم الحياة ، علم الإنسان ، ونحو ذلك . والمعنوية كقولنا : الأحياء والإناسة ، أو محل الصرافة كمقابل لكلمة (Banque) كما وضعها الطهطاوي [٣] .

والتعريب ومنه بيولوجية وأنثروبولوجية .

فتلك ست آليات استخدمها القدامى والمحدثون للترجمة والانتقال المفاهيمي عبر اللغات . وليس بضائر لنا أن نستخدمها ونستعيدها ونكررها . والقائل بأن المصطلح يجب أن يكون كلمة واحدة لا يدري بأن التركيب هو إنتاج كلمة واحدة ، فالمضاف والمضاف إليه عند العرب هو كلمة واحدة نحو عبد الرحمن وعبد الحليم وعبد الفتاح وغيرها . ومن هذا القبيل قولنا : (احتلال الذرة) ترجمة لمفهوم (Atomkolonialism)[٤] السويدي وهو مفهوم مركب من كلمتين (Atom) أو ذرة (Kolonialism) أو احتلال وحدث نحت للمفهوم في إطار صيغة (Genetiv) المستخدمة بكثرة في السويدية ؛ وهنا نود أن نؤكد أن النحت رغم وجوده في العربية إلا أنه لا يستخدم بنفس كثرة استخدامه في اللغات الهندأوروبية (وهو تركيب مزجي كما نلاحظ) . وهذا عائد بالتأكيد لاختلاف الأصل ولوجود البدائل المتعددة التي تحافظ على أصل الكلمة وجذرها وخاصة الاشتقاق والتركيب . تبقى هنا كلمة لا بد أن تقال عن انتقال المفاهيم من العربية إلى اللغات الأخرى عبر اللاتينية وهو ما نجده بوضوح في كتب كثيرة ويمكن الرجوع إلى روايتي

---

(١) محاضرات غير منشورة للدكتور علي جمعة في بحث المفاهيم .

(٢) المصطلحات العلمية والفنية ، مرجع سابق ، (ص ٦٩) .

(٣) المرجع السابق (ص ٧٤) .

(٤) Lowe , ch , Atomkonialism - Framkrikes Karrrlpenproli Franska Polynesien -
ورقة بحث غير منشور ستوكهولم (١٩٩٢م) ، (ص ١) .

اسم الوردة [١] The Name of The Rose . لاجرتو إكو ، و« السفن الطويلة » لفرامز بنجتسون [٢] The long Ships . لمعرفة مدى اتصال الأمم الأوروبية بالحضارة العربية وكيفية انتقال المفاهيم إلى تلك الأمم .

ولا بد هنا من التكلم عن دور الرهبان في هذا وهو دور مزدوج ناقل لحضارة العرب كما هو الحال مع توما الأكويني الذي استطاع أن يُحصل قدرًا كبيرًا من العلم والمعرفة متكئًا اتكاءً كاملًا على القدر الذي استطاع أن يفهمه ويظفر به من عند كتَّاب الإسلام وعلمائه وفلاسفته ومتكلميه [٣] . وأيضًا مبشع للعرب وكاره لهم ومحقر لهم عند الآخرين منعًا لانتشار الإسلام وإيقافه حتى إن المؤرخين اعتبروا معركة بلاط الشهداء [٤] ، وانتصار شارل مارتل على عبد الرحمن الغافقي معركة فاصلة في التاريخ .

والأمر لا يعدو أن العرب لم يستأنسوا بإجراء المناطق والتخوم الشمالية ونفروا منها .

إذن كان الحرص على الأصل الثنائي والبُعد عن الأصل التوحيد حاضرًا بشدة عند الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية . والأهم أن الأوروبيين اعتبروا هذا استعادة لعلوم اليونان والرومان ، أي أنهم قاموا بتصنيف المفاهيم المنتقلة إليهم وتنقيتها مما رأوا أنه عربي مخالف لهم في إطار ثنائية الخير والشر والتي تحكم المنطق الأوروبي كما أسلفنا . إن الانتقال المفاهيمي في رأي دريدا ، يصل إلى مستوى التحويل أي التشويه ، لعلاقة تعترف بها إرادية بين كلمة ما ومفهوم بين المجاز وبين ما يعتبره المرء حس أولي يتغير أو استعمال حرفي صحيح دارج [٥]. دريدا إذن يعتبر الأساس في الانتقال المفاهيمي هو التشويه والمجاز عنده هو كسر لكل ما هو نسقي ودارج وشائع .

النقل هو : حالة الانقطاع المعرفي إذن . ولفهم هذا بصورة أوضح لندرس استعادة اللغة الإنجليزية لمفهوم (تليباثي) أو (التخاطر) أو Ovuttaoele Talepathy هذا المفهوم الذي يعني التفاهم عن بعد والذي صيغ في نهاية القرن التاسع عشر قد صيغ مع أزمة المسيحية في العصر الفيكتوري [٦] ، أو هزيمة التدين أمام المذاهب المادية وسيطرة

---

(١) Umberto Eco - The Name of The Rose - To by William Weauer - Warner books, (1986).

(٢) Frams G . Bengtsson - The long ships - To by Michael Meyes - Fartar Collins , (1988).

(٣) رسالة في الطريقة إلى ثقافتنا ، مرجع سابق (ص ٤٠) .

(٤) المرجع السابق (ص ٣٥) .

(٥) Nicholis Royle - Telepamayb & literalture - Basil Black well - (1991) - page (1) .

(٦) ibid (p.3) .

فكرة العلمية والحتمية . من ثم محاولة صياغة علوم للروحانيات ومفاهيم تقنن لها . ومن ثم تصاغ منظومة مصطلحية تتبع هذا المصطلح فنرى مصطلحات مثل Telethesia أو الإحساس عن بعد و Telekeineria (١) أو التحريك عن بعد وغيرها . فهي حالة القطيعة المعرفية التي عاشتها أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر والتي احتاجت العودة للجذور الأصولية والبحث فيها واستعادتها .

٢/٢ – عن الانتقال من لغة لأخرى والمجال الدلالي وكيف يفعل الأصل في المصطلح ، وكيفية البحث عن المقابل واختراعه ؟

إن استعادة الوعي الإسلامي لا تعني مجرد إعادة امتلاك العالم كما هو الآن .

إنما هي تتضمن إعادة تشكيل النظام العالمي على هدى يتمثله الجنس البشري ، أو الإنسان وفطرته التي فُطِر عليها التي تتطابق مع الإنسان المتدين (٢) في هذه العبارة تفترض د . منى أبو الفضل أن دور المسلم العالم الآن هو العمل على إعادة التأسيس في ضوء ما تسميه الفطرة أو الأبستيم التوحيدي . وهي تتكلم عن خلق الوعي الأبستيمي (٣) ، والمدار الذي تدور فيه هو الميزان أو الوحي الذي يمثل نقطة الأساس الرأس للأبستيم التوحيدي . ولا بد أن نفصل قليلاً فكرة الميزان كما فهمناه من كتابات منى أبو الفضل . الميزان هو ذلك المقياس أو المحدد الذي يَلْزَمه المؤمن ويُلْزِمه . فهو ذلك الوضع الرأسي الذي يتفاضل على أساسه الناس ويجدون أنفسهم للوصول إليه أي هو التقوى والإيمان . وهو الأصل التوحيدي . وعلى هذا الأساس الرأسي تتحول التراتبية الرأسية السلطوية إلى انتشار أفقي عمراني هو الاستخلاف في الأرض وعمارتها . عند فهمنا لهذه العلاقة بين الرأسي / الميزان والأفقي / العمارة والاستخلاف . نفهم كيف تنتقل المفاهيم عبر اللغات . فعندهما ترجم العرب أسماء العضلات اللاتينية ، وجدناهم يترجمون العضلات المقربة من الجسد بالإنسية والعضلات المبعدة عن الجسد بالوحشية . ولا يمكننا فهم هذه الترجمة إلا في ضوء فهم الميزان والفطرة والأصل ، فالخط الرأسي الذي يقسم الجسد لنصفين متماثلين للرائي هو الميزان وهو المقياس وهو المحدد . وهو مثال الميزان التوحيدي الرأسي . وهو أصل الفطرة . ومن ثم فالاقتراب منه بمثابة إناسة واستئناس وأنس . والابتعاد عنه بمثابة وحشية وتوحش .

---

(١) Mone Abultadl - Where East meets West - IIIT - Islani . zation of Knonuledge Nolo - (1992) - page (10).

(٢) ibid (p. 65).

(٣) ibid (p. 61666).

ومن ثم وضعوا الترجمات على هذا الأساس بينما نجد أن الأصل اللاتيني يختلف ، فالعضلات المقربة هي Adductors والعضلات المبعدة هي Abdudoes . والكلمتان تتفقان في الجذر وهو Ductor أو محرك . أو سنجد أن الاختلاف يكمن أساسًا في الصدر أو السابق ab Prefix أو ad حيث الأولى تعني إبعاد والثانية تقريب . ولن نغالي لو قلنا الفرق يكمن في ثنائية الحرفين d , b حيث الحرف الأخير يسير في نفس اتجاه حرف a بينما يبتعد الحرف الأولي عن اتجاه حرف a . ولقد لعب المستشرقون دورًا مهمًا في نقل المفاهيم المخلطة إلى العربية ونجحوا نجاحًا باهرًا في التأثير في النقل إليها ونجح الاستشراق كما يقول الأستاذ محمود شاكر في إفساد حياتنا الأدبية والاجتماعية (١) . ولقد رأى المستغربون الأوائل من قومنا من رفاعة الطهطاوي إلى طه حسين في هذه الطبقة من المستشرقين المنهج العلمي والمعرفة الجيدة والجديدة فانبهروا (٢) . وعادوا إلينا وهم لا يستريبون شيئًا . ونقلوا ما شاءوا والنقل دون تدبر ، أو تفهم . على سبيل المثال يترجم الجبرتي أو يضع لفظ (الفتنة) مقابل Revolulion الفرنسي وهو يسير على نهج الأولين في تبغيض العنف وكراهية الامتثال . ويستعيد اللفظ القرآني . ويسمي الشامي نيقولا ترك اللفظ نفسه هيجان . وما يزال البُعد النفسي السيئ ، أو الدلالة بعد اللغوية Metalinguistic للفظ ، سائرًا وقائمًا وأن افتقد البُعد القرآني الأصيل ، بينما نجد إلياس بقطر المتعاون مع الفرنسيين والذي يرحل معهم عند رحيلهم عن مصر إلى غير رجعة ، نجده يترجم اللفظ بتغير أو تقلب أو انقلاب . وكلها تتضمن البُعد الفرنسي الحسن والمنسق مع رؤيتهم وأصلهم (٣) .

وسنلاحظ أن العرب الأوائل كما أسلفنا ، قد حافظوا على هذا الفرق ، بل وسار على نهجهم بعض المحدثين أيضًا . وسنعود للتمثل بعلم المنطق مرة أخرى . ففي كتاب النجاة لابن سينا يقول : « القرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر يسمى قياسًا » و (سولوجسموس) (٤) فهو قد ترجم Syllogism إلى قياس العربية المعروفة كما ذكرنا مرادفها بتعريب لفظها اللاتيني . وسنجد عند إسحاق بن حنين ، ما يماثل ذلك فقد ترجم إسحاق كتاب (العبارة) لأرسطو وفرّق في ترجمته بين مفهومي الممكن

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ، مرجع سابق (ص ٤٩) .

(٢) نحن والغرب - مرجع سابق (ص ٨٧) .

(٣) المصطلحات العلمية والفنية - مرجع سابق (ص ٣٣) .

(٤) النجاة - مرجع سابق (ص ٣٢ ، ٣٣) .

Dynaton والمحتمل Endechomenon وترجم Anagcaion بواجب و Adynaton الممتنع فكأنه وضع الممتنع مقابلًا نافيًا للممكن . وهو في كل هذا لا يخرج عن الأصل والإطار العام ، والله أعلم .

والخلاصة : أن الانتقال من لغة لأخرى يتمثل دائمًا الأصل الذي حددناه ويحدث معه تغيرًا في المجال الدلالي للمفهوم زيادةً أو نقصًا . ومن ثم فالترجمة ليست عملية آلية نفعية وليست عملية محايدة موضوعية . وهو الأمر الذي سنتعرض له تفصيلًا في الجزء الثالث .

الجزء الثالث : وفيه الكلام عن الترجمات الممسوخة ولحظات الهزيمة في منتصف القرن الماضي وأوائل القرن الحالي وأثر المترجمين الشوام في ذلك ، وما أسماه مصطفى صادق الرافعي الأسلوب القرآني والأسلوب الإنجيلي ، وكيف تتحول اللغة إلى سلاح لمقاومة المحتل وكيف يشتق اللفظ في لحظة مشروع حضاري بعينه ، وتراكم الهزائم وحصول حالة الانحطاط ، والوصول لحالة تقبل الهزيمة ، والرضوخ لسطوة الكلمة السحرية ، ثم تحيز الترجمة وهي خاتمة المطاف .

٣/١ – عن الترجمات الممسوخة :

مازال الحوار دائرًا ولم ينتهِ حول أصل كلمة عَلمانية ، وهل هي من « العلم » أم العالم وغير ذلك ؟ وحيث إن لفظة العَلمانية غير ذات جذر لغوي أصيل في اللغة العربية وإنما هي لفظة مقابلة لمفهوم أجنبي ، وقد تكون الترجمة أو استخدام هذا اللفظ العربي للدلالة على المفهوم الأجنبي غير موفقة أو غير معبرة عن ذات المعنى المقصود بهذا المفهوم في لغة الأم (١) .

ما يطرحه الباحث نصر عارف في السطور السابقة هو أمر شديد الأهمية ، فمختلف المفاهيم التي تطرح نفسها على الساحة الثقافية في عصرنا هذا تحمل ذات الإبهام والالتباس والخلط والأكيد أن هذه الترجمات ممسوخة وضعيفة وهي تعبِّر عن ضعف وركاكة المترجم في أمس الأحوال ، أو حتى قصديته وعمديته في أسوأها . ونلاحظ أن بداية التراجم الركيكة في نهاية القرن التاسع عشر قد واكبها الدعوة إلى استخدام العامية

---

(١) نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، نصر محمد عارف ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية بالاشتراك مع دار القارئ العربي ، (ص ٣١٤) .

ونبذ العربية بدعوة العلم للعامة [١] . وهي تلك الدعوة التي هدفت إلى هدم العربية والإسلام وتكريس النفوذ الأجنبي . والتي رأيناها في بلاد المغرب كما في بلاد الشام ، وكما في مصر وبلغت أوجها مع الدنلوبية كما يذكر الأستاذ شاكر في كتابه « أباطيل وأسمار » [٢] .

ولو تتبعنا أصل الكلمة العربية سنجد أن إلياس بقطر [٣] هو أول من استخدمها نسبة للعالم قائلًا عالماني وعالمانية فهي ترجمة [٤] لكلمة Laique الفرنسية المأخوذة من Laicus اللاتينية ، وقد أجراها المجرى الفرنسي أي من يرفض الدين ولا يهبه أدنى اهتمام . ويؤكد د . السيد فرج في مقاله « علماني وعلمانية تأصيل معجمي » [٥] أن اللفظ لم ينتشر حتى انقضى القرن التاسع عشر . وهذا أمر طبيعي فلم يكن بقطر منتشرًا بل كان منبوذًا أو ترك مصر وهاجر مع الفرنسيين . الأدعى للانتباه هو عودة اللفظ للظهور في قاموس أُعِدَّ لتلاميذ المدارس المصرية التي تحولت إلى التعليم العَلماني في ظل الاحتلال الإنجليزي وأعده ألفريد هندية وراجعه سقراط سبيروبك [٦] . وهكذا ظهر المفهوم أو لنقل عاود الظهور في القرن العشرين بقوة في ظل سيطرة النزعة الدنلوبية في التعليم .

ثم ذاع ودخل إلى المعاجم العربية التي أصدرها المجمع وكتب مادته في معجم العلوم الاجتماعية حنا رزق ، وكان هذا عام (١٩٧٥م) . وطوال هذا التاريخ يحمل المصطلح معنى جيدًا أوروبي النزعة يوحي دائمًا بأنه لمصلحة الشعب وعموم الناس متأثرًا في ذلك بالخبرة الأوروبية [٧] . بمعنى أن المصطلح التزم بالأصل الأوروبي الذي نزع إلى الثنائية والتقابل التصارعي . فنراه دائمًا يستخدم كي يوحي بالصراع بين الدنيا والدين أو الصراع بين العلم والخرافة . وعندما يحاول مستخدموه تأصيله نجدهم يلتزمون تلك الثنائيات ويبتعدون عن طرحه في إطار توحيدي من خلال آلياته وتطوراته وصيرورته وهو

---

(١) راجع أباطيل وأسمار ، محمود شاكر ، وكذلك كتاب لنفوسة سعيد .

(٢) راجع أباطيل وأسمار .

(٣) المصطلحات العلمية والفنية ، (ص ٣٢) .

(٤) نظريات التنمية ، مرجع سابق ، (ص ٣١٦) .

(٥) د / السيد محمد فرج ، عَلماني وعَلمانية تأصيل معجمي ، الحوار العدد (٢) صيف (١٩٨٦م) ، (ص ١٠٦) .

(٦) نظريات التنمية ، مرجع سابق ، (ص ٣١٦) ، (هامش ٢٧) .

(٧) نظريات التنمية ، المرجع السابق ، (ص ٣١٥ ، ٣١٦) .

ما حاوله عبد الوهاب المسيري في مقاله في منبر الشرق عن العَلمانية [١] .

إنما أردنا مما سبق ضرب المثل على مسخ المصطلحات وافتقادها لروحها الأصلية عند الالتزام بحالة الانبهار التي سادت مثقفي مصر والعرب بما يحدث في الغرب وما اعتقدوه هناك من نهضة وتقدم .

وقد جمع د . محمود خليل راشد العديد من هذه الأساليب الدخيلة على العربية المترجمة من قبيل أخيرًا وليس آخرًا وهي ترجمة Last but not least وليس من شك وهي ترجمة There is no doupt وغيرها ، جمعها في كتاب سماه « عثرات العقول » [٢] ونعى على العربية مثقفيها .

ولقد كان الغرب لمثقفي بداية القرن الذين انتشروا واستشروا وصاروا رموزًا لما سمي « بالتنوير » وهي ترجمة لفظة غربية هي Enlightenment ، بمثابة كعبة يحجون إليها ومحرابًا يتجهون إليه . ويمكننا فهم علاقة المثقفين بالغرب في إطار « مقاربة الدائرة » فهذا الشكل الهندسي كنموذج يتيح إمكانية رؤية محاولات العرب والمصريين والمسلمين مقاربة الحضارة الغربية ، وهذه المقاربة لم تخرج عن نمطين :

أ - التماس ب - الاختراق

ونعني بالتّماس تلك المحاولات التي حكم بها المثقفون العرب لمقاربة الحضارة الغربية وعادوا منها منبهرين ومذهولين [٣] . لقد كانت نقطة التقائهم مع الحضارة الغربية هو المماس المرجعي الوحيد في حياتهم ، يعودون إليها ويهجعون عندها ويتبركون بها . لقد تخلق عندهم ما أسماه سيد البحراوي « التبعية الذهنية » [٤] . والتي تعني التسليم بالآخر كنموذج فكري قادر على ممارسة الحياة بطريقة تعجبني أو تبهرني واطلع إلى تحقيقها أو ممارستها ، وهنا التسليم يتم على المستوى الذهني النفسي الإنساني للمفرد

(١) العلمانية ، د . عبد الوهاب المسيري ، مجلة منبر الشرق العدد (٣) .

(٢) راجع محمود خليل راشد ، وعثرات العقول ، مطبعة ومكتبة راشد ، بدون تاريخ .

(٣) أسامة القفاش ، بحث مقدم إلى حلقة البحث الثانية ، التراث السينمائي في الوطن العربي ، السينما العربية الصامتة (٦ - ٨ ديسمبر ١٩٩٢م) ، الاتحاد العام للفنانين العرب بالتعاون مع مهرجان القاهرة السينمائي الدولي ، (ص ١٠) .

(٤) التبعية الذهنية في النقد العربي الحديث في مصر ، د . سيد البحراوي ، مجلته أدب ونقد (ص ١٠٤) ، (إبريل ١٩٩٤م) ، (ص ١١) .

أو للجماعة [١] . وهذا الانبهار يمثل الطابع الأكثر وضوحًا في الذهنية العربية منذ وصف الطهطاوي لمقاهي باريس ، وقدم طه حسين منهج ديكارت ونقل الشيوعيين للنموذج السوفيتي [٢] . ويرى البحراوي أن الموقف الذي وقفه طه حسين لم يكن موقفه وحده بل موقف الجيل الجديد كله حتى قبل طه حسين . ونيقول : « إن الباحث يستطيع أن يلاحظ هنا الموقف منذ بدايات القرن في كتاب الدكتور نقولا فياض عن « بلاغة العرب والإفرنج » « وروحي الخالد » تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوجو سنة (١٩٠٢م) قسطاكي الجمعي « منهج الوارد في علم الانتقاد » سنة (١٩٠٧م) ، وغيرها من الكتابات التي شغلت مجلتي المقتطف والهلال آنذاك [٣] .

لقد تكرَّس هذا الموقف المنبهر منذ بداية القرن التاسع عشر . ولعبت الإرساليات الأجنبية الدينية التبشيرية دورًا مهمًّا في إنشاء المدارس وترجمة وتأليف الكتب بالعربية [٤] ، أي لعبت دورًا مهمًّا في تكريس هذه التبعية الذهنية وتثبيت حالة الانبهار . وإليها يرجع الفضل في إنشاء المجامع العلمية التي تناولت العلوم الحديثة بالعربية وازداد دورها كثيرًا في الربع الثاني من هذا القرن [٥] ، ونلاحظ هنا هذا التواكب مع انهيار المشروع الاختراقي لمحمد علي . وأن الشام كانت الموضع الأساسي لهذه الإرساليات ، ولبنان هو أهم تلك المواضع طرة [٦] ، وهنا لا يجب أن ننسى الدور الذي لعبته لبنان في هزيمة مشروع محمد علي وارتباط الموارنة التاريخي بالفرنسيين خاصة وبالفرنجة عامة .

الخلاصة : أن ثمة ارتباطًا وعلاقة بين ظهور تلك اللغة الزغلة الهجينة ، وتدهور الترجمة ، وبين حالة التبعية الذهنية والتماس الحضاري الذي التزمه معظم المثقفين تجاه الغرب الغازي ، والمنتصر كما رأوه .

٢/٣ – عن الاختراق والأسلوب القرآني وكيف صارت العربية سلاحًا في مواجهة المستعمر ؟ وكيف قام الأجداد باشتقاق اللفظ دفاعًا عن الأصل والكينونة ؟ وأهمية المشروع الحضاري بشكل عام لترجمات جميلة وسائغة ؟

بعد أن تكلمنا فيما سبق عن حالة التماس والانبهار سنوضح فيما يلي إن الأمر

---

(١) التبعية الذهنية في النقد العربي الحديث في مصر ، د. سيد البحراوي ، مجلته أدب ونقد إبرايل (١٩٩٤م) . (ص ١٢) .
(٢) المرجع السابق (ص ١٣) . (٣) المرجع السابق (ص ١٤) .
(٤) المصطلحات الفنية ، مرجع سابق ، (ص ١٦) .
(٥) المرجع السابق (ص ٢٢) .
(٦) بحث مقدم إلى حلقة البحث الثانية ، مرجع سابق ، (ص ٢) .

لم يكن كذلك على طول المدى . وأن ثمة اتجاهًا آخر لم يسد ولكنه وجد واستمر وهذا الاتجاه وجد في اختراق الدائرة سبيله الأوحد للتجديد واستعادة الفتوة .

ومفهوم اختراق الدائرة يعني رؤية النظرة الأبوية التي تميز الغرب والتي يبرر بها رؤيته المعرفية الإمبريالية حيث الآخر بدائي وغير ناضج أو متخلف . ولم يكن رد فعل الاختراقيين على هذه النظرة هو الرفض المباشر وهو نوع آخر من أنواع التماس ولكن الفهم والتبصر والأخذ بالأسباب (١) .

وقد رأى هؤلاء الاختراقيون في اللغة سلاحهم الأول ورغبوا فيها . وعملوا على حث الناس على فهمها ومراعاتها وتذوقها ونذكر من هؤلاء في أيام عنفوان ما اصطلحنا على تسميته بالنهضة حمزة فتح الله ، وحسين المرصفي ، وكامل كيلاني ، وحفني ناصف (٢) .

لقد كانت اللغة السلاح الذي واجهوا به المستعمر وأساليبه الدنيئة . فإن دنلوب ما كاد يقبض على زمام التعليم في المعارف وينفرد بالسلطان فيها حتى جعل يحيل لغة العلوم إلى الإنجليزية وتم له من هذا في المدارس الثانوية فما فوقها كل ما أراد . ولو قد تهيأ له أن يدرس الطلاب قواعد العربية نفسها بالإنجليزية لما أعوزه الإقدام (٣) . اللغة إذن كانت سلاح مواجهة الاحتلال مثلما أراد الاحتلال أن تكون سلاحه لضرب البلاد .

وثمة نموذج مماثل حدث في الجزائر ولكنه هذه المرة فيما أسماه نصر عارف وسيف عبد الفتاح عن مالك بن نبي (عالم الأشياء) (٤) ، وهو ما ذكره فرانز فانون في « معذبو الأرض » (٥) عن دور حجاب المرأة الجزائرية في مقاومة « الفرنسية » واعتبار النساء جميعًا أن الحجاب رمزًا لجزائريتهن .

اللغة إذن لعبت هذا الدور المهم ولكن السلاح وحده دون قضية أو مشروع يحدده ويسيره لا يكفي ؛ لذا نجد أن ازدهار الترجمات الجميلة الجذلة حدث مع ازدهار المشروع الحضاري المناوئ للغرب . سواء كان هذا المشروع قوميًا إسلاميًا شموليًا كما في عهد محمد علي ، أو مشروعًا نهضويًا ليبراليًا كما في بدايات القرن العشرين بعد ثورة (١٩١٩م) أو مشروعًا قوميًا ، كما في عهد عبد الناصر ومعاداة الاستعمار وهو

---

(١) ملحق الأهرام (١٣ - ٥ - ١٩٩٤م) ، مرجع سابق ، (ص ٨) .
(٢) المختار ، الشيخ عبد العزيز البشري ، دار المعارف ، مصر ، (جـ ١) ، (١٩٥٩م) ، (ص ٤٠) .
(٣) راجع نشرة الفكر الإسلامي ، عدد (٤) ، (ص ٥ - ٩) .
(٤) راجع فرانز فانون - معذبو الأرض .
(٥) المختار ، مرجع سابق ، (ص ٣٨ ، ٣٩) .

ما سنفصله فيما بعد .

ما نريد أن نطرحه أن فترات ازدهار الترجمة وسطوعها ارتبطت مع المشروع ، وأننا نستطيع أن نتبين صوتين فيما يزين أحدهما تماسي مع الغرب والآخر مخترق للغرب . ونستطيع أن نقول : إن الصوتين قد تجاورا لفترة طويلة ، يخفت أحدهما ويسطع الآخر ثم العكس ، وإن الخفوت والعلو هنا مرتبطٌ بالمشروع وتبلوره . أيضًا نستطيع أن نقول : إن غياب بعد الأمة التوحيدي الأصيل عن المشروع وعدم وضوحه ، قد أدى إلى ضعف في بنية المشروع ذاته من ثم تدهور في البناء اللغوي المترجم . وسوف نتبين هذا فيما يلي :

نستطيع أن نحدد المشروع الحلم هذا في ثلاث مراحل ولنسمه نموذج محمد علي في مواجهة الغرب على اسم صاحب النموذج ومبدعه ، والمراحل هي محمد علي في الفترة من توليه السلطة حتى (١٨٤١م) وهزيمته في الشام على يد التحالف الغربي . ثم المشروع النهضوي الليبرالي والذي شمل تيارات كثيرة ويشمل داخله فترات متعددة ، ولكننا نستطيع أن نتبين فترة صعود قوية له بعد ثورة (١٩١٩م) ، ثم المشروع القومي الناصري والذي انكسر مع هزيمة يونيو (١٩٦٧م) . ومن الملفت للنظر أن المشاريع المختلفة قد تبنت الفكر الغربي بشكل وبآخر سواء الفكر الشمولي الأوتوقراطي أو الفكر الليبرالي النهضوي أو الفكر القومي الشمولي بمعنى أنها في إجمالها كانت مشاريع تماسية ؛ إلا أن مواجهتها الغرب قد أتاحت الفرصة لعلو الصوت الاختراقي . وظهور الأصل في الترجمات . هذا من جهة أخرى أنها كانت تسمح للصوت التماس بالتواجد وعدم الخفوت إطلاقًا ، بحيث إن خفوته كان نسبيًا في أفضل الأحوال ، ولهذا لم تحدث القطيعة المعرفية الحقة مع الغرب وهذا ما سنوضحه من خلال الأمثلة التالية .

فلو بدأنا بفحص مشروع محمد علي أو النموذج الأولي والتجريبي Blue Print في الموضوع لرأينا أنه لما استقر الأمر لمحمد علي واستمكن من ناحية الحكم في يده ، اتجه لتجييش جيش وافي العدة مدرب على النظام الحديث ، فللرجل في السلطان مرام بعيد والجيش يحتاج إلى الأطباء ؛ إذ ليس في البلد كله طب ولا طبيب ، فيقيم مدرسة للطب ويسوق إليها فيمن يسوق بعض المتقدمين من مجاوري الأزهر بمعلمين لا يعرفون كلمة أفرنجية واحدة ، ويرميهم بمعلمين من حذاق الطب في الغرب لا يعرفون كلمة عربية واحدة . فيقوم المترجمون بين الأساتذة والتلاميذ ليؤدوا ما يلقي أولئك إلى هؤلاء [1] . وهكذا نرى المشروع يتبين فكرة الغاية تبرر الوسيلة ، ولقد تلقف محمد علي

---

(١) المصطلحات العلمية والفنية ، مرجع سابق ، (ص ٣٥) .

السان سيمونيين والبونابرتيين يدربون له جيشه ويعدون العدة لنهضته وجعل همه الناحية العلمية والنفعية والعملية .

واقتضت خطته السياسية الطموحة إرسال البعثات إلى أوروبا ، واستجلب المدرسين ذوي الفكر الاشتراكي الطوباوي السان سيموني أو الفكر الشمولي البونابرتي مثل سليمان باشا الفرنساوي قائد المدفعية وأركان حرب إبراهيم باشا ، ومثل كلوت بك منشئ مدرسة الطب وناظرها ، واتخذ كلوت بك لضمان دقة النقل والترجمة فجعل الوسطاء تلامذة في المدرسة (١) ، وأصر على تعريب الطب وجعل التعليم بالعربية الفصحى فاستعان بمصححين أزهريين لإصلاح الدروس العربية لملاقاة ما يكون من ضعف في ترجمة الوسطاء . وكان من مهمتهم أيضًا التفتيش عن المصطلحات في كتب القدماء (٢) .

ويقول الشيخ عبد العزيز البشري عن هؤلاء : بعث أولئك المترجمون العربية في عنف وغلظة وما كان لهم من محيص ، فهبت هبوب النائم المستغرق في حلمه وقد أزعجه عنه الطوارق ما يستطير اللب ، فركب رأسه وجرى لا يلوي شيئًا ، ما يبالي أعثرت رجله أم اصطدم بالجدار جبينه (٣) . تلك كانت الحال مع السرعة الجارفة في الإنجاز . ونذكر من المترجمين الأب روفائيل زاخور ويوحنا عنحوري وجورجي فيدال وأوغسطين سكاكيني ويوسف فرعون (٤) ، ويلاحظ في ترجماتهم غلبة السجع وهو طابع العصر فمثلًا ترجم عنجوري كتابًا من تأليف بايل وإضافة من وضع كلوت بك وأسماه « القول الصريح في علم التشريح » ، وأيضًا نجد يوسف فرعون يترجم « روضة الأذكياء في علم الفسيولوجيا » وجورج فيدال « المنحة في سياسة الصحة » (٥) وهكذا . ونلاحظ خفوت حركة الترجمة وتراجعها بعد هزيمة المشروع العلوي واقتصاره على مصر . وتبدأ المرحلة الثانية مع الرعيل الثاني والذي يمثل الجيل الأول في المشروع النهضوي الليبرالي الذي بدأ ازدهاره مع عهد إسماعيل . وارتكز على عودة أعضاء البعثات . فهذا رفاعة الأزهري يعود من فرنسا بعد المقام فيها مع إحدى البعثات بضع سنين ، وإنه ليقوم في جماعة من لداته وتلاميذه على قلم الترجمة ، وقد راحوا يصبون ألوان الصيغ والمصطلحات في شتى العلوم والفنون يتوسلون إلى هذا بالبحث فيما أثر من الأقدميين تارة بالاشتقاق وأخرى بالتعريب وإيمانًا بغير أولئك من وسائل الدلالات (٦) . من هذا

---

(١) المصطلحات العلمية والفنية (ص ٣٦) . (٢) المختار ، مرجع سابق ، (ص ٢٨) .

(٣) المصطلحات العلمية والفنية ، مرجع سابق ، (ص ٣٧) .

(٤) المرجع السابق (ص ٣٧ ، ٣٨) . (٥) المختار ، مرجع سابق ، (ص ٣٩) .

(٦) المنتخب من أدب العرب ، مرجع سابق (٧١/١) .

الرعيل نذكر إبراهيم النبراوي وأحمد حسن الرشيدي ومحمد بك الشافعي وعبد الله حسين وأبو السعود وعبد الله باشا فكري الذي ولد بمكة ودرس في الأزهر وأجاد التركية والعربية ، وقد ترقى في المناصب حتى وصل إلى معية المغفور له سعيد باشا ، فإسماعيل باشا [1] ومحمد صالح مجدي بك العالم المترجم وأصل آبائه من مكة ، وقد ولد بالقاهرة وتعلم في مدارسها وأتقن الفرنسية وترجم عنها الكتب وندبه إسماعيل باشا لترجمة القوانين الفرنسية ، واشترك في وضع الخطط التوفيقية [2] . وقد لاحظ د .ضاحي عبد الباقي أن المترجمين لم يكونوا متخصصين وأنهم كانوا مؤلفين أيضًا [3] .

ونلاحظ أن معظم الرعيل الثاني كانوا من المسلمين . ومن أهم المترجمين في هذا المشروع نلاحظ أحمد فارس الشدياق العروبي الإسلامي ويستحق منًّا وقفة .

فلقد كان يجيد العربية إجادة تامة ومن أصل مسيحي ولكنه أسلم في تونس وسافر إلى مصر وتركيا وأسهم إسهامًا كبيرًا في حركة الترجمة في نهاية القرن العشرين [4] .

ومن المصطلحات التي صاغها (المنطاد) ترجمة (البالون Ballon) ، و (المطعم) ترجمة للكلمة الإنجليزية (Restaurant) و (الحافلة) ترجمة لكلمة (omnibus) وغيرها [5] .

ونلاحظ هنا التفاوت الكبير بين مستوى المترجمين الذي أرجعه البعض لعدم التخصص [6] ، والذي نرجعه لذهنية التبعية وآثار التماس . ونلاحظ أن الشدياق قد انبرى للترجمات الضعيفة فقال : « إنه لا شك في أن مفردات العربية غير تامة بالنظر إلى ما استُحْدِث بعد العرب من الفنون والصنائع مما لم يكن يخطر ببال الأوليين » ، « إن العرب المستغربين بخسوا اللغة حقها فإنهم عدلوا عنها إلى اللغات الأعجمية من دون سبب فإن من يستعير ثوبًا من آخر وهو مستغنٍ عنه يحكم عليه بالزيغ والبطر » [7] . فالشدياق والكرملي يمثلان الصوت الاختراقي ونجد في المقابل الصوت التماسي عند بطرس البستاني الذي ملأ فهرسه ومعجمه بالمعربات حتى أنهكه فحمل الأب أنستاس الكرملي حملة شعواء دفاعًا عن اللغة والأصل [8] .

---

(١) المنتخب من أدب العرب ، مرجع سابق ، (٦٦/١) .

(٢) المصطلحات العلمية والفنية ، مرجع سابق ، (ص ٤١) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٦٠ ، ٦١) .

(٤) المرجع السابق (ص ٦٥ ، ٦٦) .

(٥) المرجع السابق (ص ٨٠) .

(٦) المرجع السابق (ص ٨٣) .

(٧) المرجع السابق (ص ١٠٣) .

(٨) وحي القلم ، مرجع سابق ، (ص ٢٤١) .

ولنتأمل معًا في هذا الصوت الاختراقي الأصيل صاحب تعبير الأسلوب القرآني ألا وهو مصطفى صادق الرافعي في كتابيه ؛ وهما « القلم » ، « والسحاب الأحمر » ، يقدم سلسلة من المصطلحات العربية التي تستخدم لترجمة أدوات في الحياة اليومية وتدخل في عالم الأشياء ، بيد أنها تدل على عمق عميق في فهم أصل المفاهيم ودور اللغة .

فمثلًا يترجم (robe) أو الرداء الذي تلبسه المرأة داخل البيت (بالمُطْرف) [١] ، من الطرفة والطرافة والطرف فيحتوي على كل هذه المعاني من خلال الاشتقاق على وزن مفعل ، أيضًا يترجم (الشُّعلة) ، وهي فتيلة السراج المشعلة ويضعها مقابل لمصطلح (Duill) فيستعيد اللفظ العربي ويضعه مقابل الأجنبي وبالتالي يستدمج المنتج التقني في حضارتنا ؛ لأنه يسمي الأشياء بأسمائها . وكذلك يترجم لفظًا فرنسيًا هو (Maitsesse) بكلمة ربيطة [٢] ، وهي (العشيقة التي ترتبط مع الرجل بعقد مدني أو بأجر) واللفظ الفرنسي يعطي معنى الارتباط بالأجر والمدبرة . فجعلنا للفظ الرافعي نفس المعنيين من صيغة المبالغة والمفعولية فيها ، وقد عرب (البيانو) فقال (البيانة) [٣] جريًا على قواعد التعريب واستخفاف اللفظ على اللسان وغيرها كثير ، ولمن أراد يمكنه الرجوع لكتبه فهي كثيرة وتعطينا النموذج الواضح على الصوت الاختراقي القوي .

يتبقى لنا آخر نماذج المشروع غير المكتمل وهو المشروع الذي قدمته حركة التحرر الوطني وتبني الفكر القومي . وهو مشروع نظري مغاير للمشروع الليبرالي . مشروع يقول : بأنه في إمكاننا أن نحل مشاكلنا اعتمادًا على أنفسنا دون أن نرفض الاستعانة بأية إنجازات طالما نحن الذين نختارها وندرس إمكانيات الاستفادة منها ودون الخضوع لشرط منتج هذه الإنجازات [٤] ، وقد ظهرت منجزات عديدة لهذا المشروع في مجال الترجمة فيها سلاسل عديدة مثل الألف كتاب والمسرح العالمي وروايات عالمية وغيرها . ناهيك عن المؤلفات المتخصصة في علوم بعينها مثل المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي بإشراف الدكتور مصطفى زيوار والتي شارك فيها مصطفى صفوان وسامي محمود علي وإسحاق رمزي وعبد المنعم المليجي وعاطف السعيد وعبد السلام وغيرهم .

---

(١) السحاب الأحمر ، مرجع سابق ، (ص ٢٢) .

(٢) المرجع السابق ، (ص ٥٢) ، (هامش) . (٣) التبعية الذهنية ، مرجع سابق ، (ص ٢٦) .

(٤) تفسير الأحلام ، سيجموند فرويد ، ترجمة : مصطفى صفوان ، مراجعة د . مصطفى زيوار ، دار المعارف سلسلة المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي ، القاهرة ، (١٩٧٠م) ، من مقدمة د . زيوار ، (ص ١٤) .

وسنضرب مثالًا على دقة هذه الترجمات بالأصل . ودورها الاختراقي من ترجمة مصطفى صفوان لعمل فرويد الأم ألا وهو تفسير الأحلام أو بالألمانية Die Traumdeutung ، ولقد أنفق مصطفى صفوان في هذا العمل وحده عدة سنوات وترجمه عن الألمانية بتبحر تام وراجعه على الترجمة الإنجليزية والفرنسية ، وليس أدل من ترجمته للفظة Identifiziering بكلمة التعبير ، وفعل Sich identifizieren بلفظ (التعيين الذاتي) أو (عين ذاته) أو (نفسه) ، وأوضح في حاشية استغرقت صفحة كاملة من البنط الصغير لماذا اختار هذه الألفاظ دون غيرها ؟ [(١)] .

إن ما قدمناه في السطور السابقة إن هو إلا عُجالة سريعة ومبتسرة لا تهدف إلى جمع وتمحيص كل شيء ، وإنما تهدف إلى إجلاء النموذج وتوضيحه .

٣/٣ – عن تراكم الهزائم والوصول لحالة الانحطاط وتقبل الهزيمة وكيف تستحيل الكلمات والمفاهيم إلى أيقونات سحرية نبتلعها في أمان واستسلام ؟ ، وكيف أن الترجمة في هذه الحالة هي تعبير أمثل عن عقلية « الوهن » وذهنية التبعية ؟

مع تراكم الهزائم وتزايد المحن يقول الشاعر :

يقضي على المرء في أيام محنته حتى يرى حسنًا ما ليس بالحسن [(٢)]

ويحسب المرء أن ما يحدث طبيعي وأن الهوان ارتفاع والمذلة معرة ، وتنقلب الأحوال وتتغير وسبحانه الدائم بلا تبديل .

نشاهد الآن جرأة على اللغة العربية باسم الحداثة والتحديث ، وكأنها تقصد قصدًا إلى هدم نحوها والاعوجاج بأساليبها بغرض الابتعاد عنها وعن تراثها وهي خطة معروفة في حرب العربية والعروبة وميراث الإسلام [(٣)] .

ورغم أننا لا نحبذ نظرية المؤامرة والتآمر إلا أن الأمر هنا غير ذلك . فالمسألة ليست مؤامرة مدبرة ومبيتة . وإنما هي عقلية الوهن [(٤)] والتكالب على الدنيا وكراهية الموت . فيصير الغرب نموذجًا محتذيًا ، وليس فقط مصدر انبهار وإنما هو النموذج الذي لا بديل

---

(١) يراجع في هذا الصدد هامش (١) ، (ص ١٧٢ ، ١٧٣) من تفسير الأحلام .

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا – مرجع سابق – (ص ٢٨) .

(٣) ملحق الأهرام ، (١٣ – ٥ / ٩٤) ، مرجع سابق ، (ص ٨) .

(٤) راجع سيف عبد الفتاح ، عقلية الوهن ، القاهرة ، (١٩٩١م) ، المقدمة . وكيف يتم صك المفهوم بالاستعانة بالتراث العربي الإسلامي وبالعودة لأصل الأصول وهو القرآن والسنة النبوية المشرفة .

له . حتى نفقد هويتنا تمامًا باسم التحديث والحداثة وتأتي المفاهيم المترجمة حاملة معها رؤية معرفية تضع الإنسان المسلم والعربي في أسفل سافلين ونتقبلها على أنها علم وموضوعية وغير ذلك ، وسنضرب هنا مثالين من مفهومين حديثين ولنا أن نولد من نموذجهما ما نشاء . مفهوم « التغير الحضاري » الذي يترجم المفهوم الغربي Tocivilie ، أي يحضر أو يحول إلى حضارة أو مدنية [١] بمعنى أن من يطلب منه التغير الحضاري بهذا التعبير المهذب إنما يفترض فيه أنه متحضر أو همجي . ويفترض أيضًا أن الحضارة هي التوجه نحو الغرب والتشبع برؤيته المعرفية .

والمفهوم الثاني « مفهوم التنمية » Deuelqsment فبجرة قلم يوم (٢٠ يناير عام ١٩٤٩م) ومع تولي هاري ترومان رئاسة الولايات المتحدة صار أكثر من نصف سكان العالم متخلفين ، ويطمحون إلى النمو ، أي إلى أن يصيروا مثل الغرب [٢] ، هذا هو المفهوم ؛ وذلك هو المجال الدلالي نبتلعه ونقبل ما يحمله لنا من صفات وأوصاف أمم نامية ، أي متخلفة ، أمم منفعلة ، أي متخلفة ويصير التخلف قدرنا ويصير همنا التخلص منه واللحاق بمن نما وهو الأمم الغربية .

إن هذا الهوان والانحطاط هو أصل حضاري ووهن ذهني قد وقر في عقولنا واستقر في نفوسنا وما الترجمات إلا تعبير جلي عنه . إن المصطلح مثله مثل العلم الذي حمله جاء إلى أوساط الناطقين بالعربية مصطلحًا وعلمًا منقولًا ، فنجمت عنه الإشكاليات وترتبت عليه مباحث وآثار طالما ارتبطت بعملية النقل الفكري والثقافي عندما يقع بين ثقافتين تزاوج أو تقابل ، وفي مقدمة هذه الإشكاليات يأتي التمييز بين القوالب والمضامين [٣] .

فالمفهوم ظاهره الرحمة وباطنه العذاب المبين . وهنا الانتقال المعجمي لم يضع في الحسبان الرؤية المعرفية الكامنة خلف المفهوم والمجال الدلالي الذي يتحرك فيه . التنمية مصدر من نما ونمو ونماء وكلها تعني الخير والازدهار فكيف تحمل في طياتها معنى التخلف ؟ بل وفكره اللحاق بآخر بغض النظر عمن هو الآخر ، وماذا سيجني المرء من اللحاق به ؛ يضرب د . عبد الوهاب المسيري مثلًا رائعًا على « الابتلاع الحضاري » حيث تصير المفاهيم غاية في ذاتها أو أيقونة سحرية ينطبق فيها الدال تمام الانطباق على

---

(١) راجع مجلة الفكر الإسلامي .

(٢) The Development Dictionary - Ed . Wolfgang Sach - development 6 - 25 Gustavo Esteva (p.6) - Zed books (1992).

(٣) نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق ، (ص ١٨) .

مدلوله ، والشاطر حقًّا هو من يصل بالترجمة إلى شدة الانطباق . هذا المثل يتعلق بكلمة عبرية هي « الحالوتز » أو الرائد حرفيًّا والتي يتفنن المترجمون ترجمتها بالرائد أو تعريبها له الهالوتز أو الحالوتز أو غير ذلك أحيانًا . وكل هؤلاء يغفلون ما يبطنه المفهوم . « الرائد » هو اسم الفاعل من الريادة [١] أو السبق والوصول أولًا كأن المفهوم يعني أن الرائد هو أول من وصل إلى هذه الأرض ، أو ببساطة يحمل في طياته الرؤية المعرفية الصهيونية التي يلخصها شعاره « أرض بلا شعب لشعب بلا أرض » . ونحن نأتي ونبتلع ونترجم بعد الابتلاع [٢] ، فتنقل المصطلح أو المفهوم معنويًّا وهو يحمل رؤية معرفية مغايرة تمامًا لرؤيتنا ولكنها عقلية الوهن وذهنية التبعية وحالة الانحطاط التي تدفعنا إلى الابتلاع ، وقارن هذا بالاستيعاب والاسترجاع والفهم ، ثم إعادة الإنتاج التي تكلمنا عنها سابقًا .

إننا نقع في أسر المصطلح المغلق فنُهزم أمامه هزيمة كاملة ونستوعبه ونخالف أصولنا سواء كانت معنوية معرفية أو صوتية شكلية [٣] مثلما كانت التركيبات الغربية التي صارت علمًا على كتاباتنا العلمية والأدبية وغيرها ، كالتهميش [٤] والأدبيات وغيرها ، وبصفة خاصة المصطلحات الصهيونية مثل العالياه أو الهجرة التي تتضمن معاني السمو والصعود والقدسية . وكلها ذات طابع أيديولوجي واضح كما نرى [٥] .

لماذا هذا الإحساس بالانسحاق ؟ ولماذا تلك التبعية الذهنية التي تترجم نفسها في طريقة ترجمتنا ؟ تلك أسئلة وغيرها تتطلب أبحاثًا وأبحاثًا وهي جزء من المشروع الحضاري القادم بإذن اللّٰه .

الحاصل : أن عقلية الوهن وذهنية التبعية تجعلنا ننقل البنية اللغوية بما تحمله من أصل مخالف ونعتقد أننا نترجم وأننا ننقل العلم وأننا ننمي أنفسنا . ولنتأمل المثال القادم فهو خير دليل على ما نقول ليست التركيبات التفصيلية في تجزيئات بناء كانط الفلسفي هي

---

(١) هاتان تفاحتان حمراوان ، بحث مقدم لمؤتمر التحيز ، القاهرة ، (فبراير ١٩٩٢م) ، د . عبد الوهاب المسيري ، (ص ١٤) .

(٢) راجع أسامة القفاش وصالح الشهابي ، بين الآلي والإنساني ، بحث مقدم لمؤتمر التحيز ، القاهرة ، (فبراير ١٩٩٢م) ، في خصوصية مفهوم الابتلاع من حيث إنه استخدم دون وعي ولا فهم ولا تعبير .

(٣) د . عبد الوهاب المسيري ، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، الأهرام ، (١٩٧٤م) ، (ص ١٧) .

(٤) د . جلال أمين ، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية ، مطبوعات القاهرة ، (١٩٨٣م) ، (ص ١١٢ ، وغيرها .

(٥) موسوعة المفاهيم والمصطلحات ، مرجع سابق ، (ص ١٨) .

ما يغذي النظرية النقدية بهيئة تراكمية شاخصة حول محورها المنسل من الواقع كمراقب لحركيته في شموليتها المغتربة عن القبول البديهي لها والمتواصل بكونه نمطًا نموذجيًا من العلاقة الماحقة لهوة الفراغ عبر بناء لجسور وعي جماعي ينتقل من موضوع التفكير المجرد بما هو كائن في لحظة « حياد زمنية لا يقنص الوعي خلالها أواصره التقليدية مع ما هو معاش » (١) ، وهذا الكلام هو جملة واحدة بدون أي علامة ترقيم !!! .

ولكي نفهمه – وأشك في ذلك – يجب أن نعلم أنه يتكلم عن مدرسة فرانكفورت ويجب أن تكون لنا دراية ببنية الجملة الألمانية المستطرقة الطويلة النحتية ، وغير ذلك . وكل هذا يعيننا على فهم أن الكلام المكتوب بحروف عربية هو كلام ذو بنية مغايرة ألمانية على الأغلب . ناهيك عن الألفاظ الغربية المستخدمة !! وإنما هي حالة الابتلاع الكاملة حتى نكتب وكأننا نترجم ، وحتى تصير اللغة الأجنبية هي لغتنا وأصلنا ومعيار فكرنا .

٤/٣ – خاتمة عن تحيز الترجمة ، ولماذا ، وكيف نترجم ؟

تكلمنا كثيرًا فيما سبق عن تحيز الترجمة وكونها عملية فاعلة وليست عملية نقل سلبية وهنا التحيز بيِّن منذ اللحظة الأولى التي نختار فيها ما نترجمه . وسنلاحظ أن ثمة موجات أو بالأحرى « **موضات** » فكرية ينكب عليها التراجمة . ففي الأربعينيات والخمسينيات الماركسية وفي الستينيات والسبعينيات اليسار الجديد والوجودية وفي الثمانينيات البنيوية وفي التسعينيات ما بعد الحداثة وغيرها . هذه الموجات ترتبط بشخصية المترجم وبيئة الترجمة ، فالمترجم وفق عناصر تكوينه الفكري والمذهبي والثقافي لا بد وأن تكون له اختياراته وتفضيلاته التي تؤثر عليه ابتداءً في اختياره للكتاب المترجم ذاته وموضوعه ومرورًا بتفضيلات في اختيار الكلمات بإزاء الألفاظ والمعاني وانتهاءً إلى أهداف غير منظورة لنشر فكرة هنا أو قضية هناك (٢) ، وكل هذا تتحكم فيه الأهواء وهي التي تسري في خفاء وتدب ، إلا أنها لا تدب ولا تأتيك إلا مترجمة في تمام زينتها من « اللغة » ومن « الثقافة » مرتدية برداء سلامة القصد وخلوص النية ، متحلية بجواهر الدقة والاستيعاب والتمحيص والمهارة والحذق ، حتى يتاح لصاحبها أن يقتضي غفلتك ويتلاعب عندئذٍ بك وبعقلك كما شاء له التلاعب ، من حيث يوهمك أنه قد استوعب لك جمع « المادة » (٣) . فتظن أن الأمر خالٍ من التميز والغرض وإن هي إلا ترجمة

---

(١) مدرسة فرانكفورت ، علاء طاهر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، (ط ١) .

(٢) الترجمة والمفاهيم ، مرجع سابق ، (ص ٣) .

(٣) رسالة في الطريق ، مرجع سابق ، (ص ٢٩) .

موضوعية ، ونقل عملي مفيد . ولكن لنتأمل هنا المثال المستقى من كتاب لمفكر غربي كبير نزعم أنه يقاربنا فكرًا أو أنه معادٍ للرؤية المعرفية الإمبريالية والله أعلم ، ألا وهو المفكر اللغوي الكبير « نعوم تشومسكي » ففي كتابه « العام ٥٠١ يستمر الغزو » يتكلم عن « أن الغزوات الإسبانية البرتغالية كان لها جانبها المحلي . ففي عام (١٤٩٤م) طردت الجماعة اليهودية من إسبانيا أو أجبرت على التحول إلى المسيحية ، وعانى الملايين من الموريين من نفس المصير ، لقد أتاح سقوط غرناطة في (١٤٩٢م) ، والذي أنهى ثمانية قرون من السيادة المورية ، لمحاكم التفتيش الإسبانية الفرصة لكي تستشري وتتوغل ببربريتها ووحشيتها . لقد دمَّر الغزاة كتبًا قيمة نفيسة لا تقدر بثمن ومخطوطات ثمينة تحتوي على سجلات غنية للعلم الكلاسيكي ، ودمَّروا الحضارة التي انتعشت في ظل حكم الموريين الأكثر تسامحًا وحضارة وثقافة بما لا يقاس » (1) .

رغم أن الفقرة التي ترجمناها توضح بما لا يدع مجالًا للشك تحيز تشومسكي ضد المحاكم الإسبانية والغزاة الإسبان وتحيزه مع الموريين ؛ إلا أن استخدامه لتلك الكلمة الأخيرة هو مربط الفرس ، فبعد أن تكلم عن « الجماعة اليهودية » نراه يتكلم عن الموريين . مَن هم الموريون ؟ هم المسلمون العرب . والمفهوم « موري » إنما هو مفهوم مستعار من الإسبانية مورو moro وتعني البربري أو الهمجي ومنها الموريسكو أو الإسباني المسلم المتخفي وهي لفظة تحقير وتحمل دلالات سيئة منذ استخدمت وتدل على الصراع الممتد ضد الإسلام . لماذا يستخدمها تشومسكي ؟ الحاصل : أن شيوع اللفظ وانتشاره يجعل المرء يسقط في هويته ويستخدمه دون قصد ولكن الطريق إلى جهنم مفروش بالنوايا الحسنة .

هذا التحيز المفهوماتي في الترجمة وفي استخدامه المفاهيم يتجلَّى أكثر عندما ننقل من لغة إلى أخرى بسبب قضية الأصل التي تكلمنا عنها مطولًا من قبل . وهنا أدرك العديد من الباحثين هذا وكيف أن الترجمة تؤدي أحيانًا إلى الخطأ والتشويه عند نقل هذه المفاهيم إلى اللغة العربية ؛ حيث استند إلى المعنى القاموسي للفظ دون إدراك أن هذا اللفظ له دلالات ومضامين تفوق معناه الظاهري . فقد حكم المترجمون العرب بإيجاد المقابل اللفظي للمفهوم الأوروبي أو اختلاق لفظ يؤدي معناه الظاهري فقط . على أساس أن الثقافة واحدة ومدلول اللغة واحد . فقد نقلت هذه المفاهيم إلى اللغة العربية

---

(١) Noam Chomsky , year 501 - Sathend press Boston (1993), (P.9).

في إطار عملية نقل المحتوى الثقافي الأوروبي إلى العالم غير الأوروبي . فصارت الترجمة العربية للمفهوم غريبة عن الثقافة العربية غربة اللفظ الأجنبي ناهيك عن محاولة توليد مفاهيم ذاتية أو كشفها ، تعبر عن حقيقة الثقافة العربية ومضمونها . فاللغة العربية تتضمن ألفاظ معانيها ، بحيث لا يمكن الفصل بين مبنى اللفظ ومعناه وذلك لاستنادها إلى مصدر ثابت لا يتغير فهي لغة توقيفية ، كما أن المفاهيم الأساسية في الحياة الإنسانية لا بد أن تنبع من الذات ولا تنقل من الغير [١] .

ولنرى تطبيق هذا على مفهوم « الرائد » وكيف ترجمه الفلاحون الفلسطينيون ، فلقد رأوا فورًا أن هؤلاء القادمين آتون ليسلبوهم أرضهم وزرعهم وخيرات بلادهم ومن ثم أطلقوا عليهم اسم « المسكوب » [٢] ، أي القادمين من « الموسكو » دلالة على البلد التي قدموا منها . وهي دلالة تحوي أيضًا معاداة الإسلام والخلافة ؛ حيث كان القيصر الروسي هو أشد أعداء الخليفة . ودلالة تحمل أيضًا فهم لدور هؤلاء الأجانب وارتباطهم كرأس حربة للاستعمار الأوروبي عامة . ولو قرأناها « المسكوب » بمعنى السائل سنرى أنها تحمل أيضًا انسكاب هؤلاء على الفلاحين ونزولهم نزول السائل الفائض من الإناء . وهي دلالة تحمل فهم لعملية المادة الفائضة البشرية في الإناء الأوروبي المحدود . وسنلاحظ أنها ككلمة تعريب « لموسكوف » حيث خفف حرف (V) إلى الباء الأسهل نطقًا .

ولو قارنا بين تلك الترجمة العميقة الجميلة وبين الترجمة الحديثة المختلة التي تبتلع المفاهيم وتستدمجها استدماجًا ، لفهمنا لحظة المشروع ولحظة الانحطاط والفرق بينهما بعيدًا عن ترهات العلم والأكاديمية وخرافات الموضوعية الزائفة .

لقد أفرزت عملية الترجمة ونقل المفاهيم العديد من الظواهر الخطرة ، لاحظها وأجملها الباحث نصر عارف فيما يلي [٣] :

١ - استبدال المفهوم الإسلامي بمفهوم آخر غريب في المبنى والمعنى .

٢ - تلبيس المفاهيم الإسلامية بإخراجها عن معانيها الإسلامية وإعطائها مضامين ومعانٍ نابعة من الخبرة الأوروبية على الرغم من أن هذه المعاني لم تكن لها أي جذور في التراث الإسلامي ، وأنها هي غريبة عنه تمامًا .

---

(١) نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق ، (ص ٢٣٠) .

(٢) هاتان تفاحتان حمراوان ، مرجع سابق ، (ص ١٥) .

(٣) نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق ، (ص ٢٢٩) .

٣ - غرس أو إحلال مفاهيم أوروبية غربية تمامًا عن الخبرة واللغة العربية .

٤ - طمس المفاهيم الإسلامية وإخراجها عن معانيها الأصلية من ناحية وإخراجها من ساحة البحث العلمي على أساس أنها مفاهيم لا علمية ، رغم أنها مفاهيم محورية في البناء المعرفي الإسلامي ، تلك الآليات والظواهر توضح لنا المعنى الذي نسعى إليه ألا وهو تحيز الترجمة وارتباطها بتحيز المترجم وتحيز البيئة المترجم عنها والمترجم إليها .

وهذا التحيز هو جوهر إجابتنا على السؤال : كيف نترجم ؟ الذي يسبقه سؤال آخر ، هو : لماذا نترجم ؟ وهنا سنضع نصب أعيننا الأصل والمقاصد والغرض والمعيار والميزان ، وستتضح لنا الرؤية وتنجلي لنا الأمور . وفقنا اللّه جميعًا إلى ما فيه القصد والصواب ، ورحمنا اللّه جميعًا رحمةً واسعةً ، وغفر لنا ما تقدم من ذنبنا وما تأخر فهو التواب الغفور الرحيم .

* * *

بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل

تحرير : أ. هشام أحمد جعفر

- تمهيد .
- مكونات عملية التشغيل .

أولًا : التقويض :

(التفاصيل الفرعية كما في الورقة) .

ثانيًا : التشغيل :

أ - محددات التشغيل .

ب - قنوات وأدوات التشغيل .

تمهيد :

استقر فريق البحث على خطواتٍ عشر لبناء المفهوم :

١ - المفهوم في اللغة العربية .

٢ - المفهوم في اللغة والأدبيات غير العربية .

٣ - سيرة المفهوم : تطورًا وتاريخًا ومآلًا .

٤ - ترجمة المفهوم ونقله إلى العربية .

٥ - البديل الخاص بالمفهوم .

٦ - منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم وموقع المفهوم في خريطة المفاهيم .

٧ - كيفية تشغيل المفهوم في النسق المعرفي بالإضافة إلى الواقع العملي .

٨ - مستويات المفهوم .

٩ - خبرة بناء المفهوم .

١٠ - قائمة ببليوجرافية بأهم المراجع .

وكما نلحظ فإن عمليات التشغيل تقع في قلب عملية البناء بناء المفهوم ، ولا تفهم إلا في إطاره ، وهي كما سيتضح تتعلق بالخطوات العشر جميعًا : تتساند معها ، وتستقي منها كثيرًا من محدداتها ومثالياتها : فحجية المفهوم لا تتأتى من مجرد بنائه ، وإنما أيضًا من تشغيله ، أي المواصلة معه وبالمفهوم نحو آفاق جديدة من إجراء دراسات تستند إليه ، أو إعادة فهم وتحليل ظواهر لاستخدامه ، أو تأسيسه وتمأسسه في الواقع العملي والحياتي ، فالتشغيل له مجالي عمل وفعل :

- التشغيل في النسق المعرفي .

- التشغيل في الواقع العملي .

كما أنه يمر بمرحلتين : الأولى : إشاعة التفكير في الموضوع ، وفي المرحلة الثانية : تأتي ضرورة التعامل به .

وهو إذ قيض قدرًا من العمدية والتعمد ، إلا أنه في جوهره منهج لتلقي المفاهيم وتفعيلها . وهو يكتسب مشروعيته وأهميته من جوهر مشكلة البحث في مشروع المفاهيم ، وحال المفاهيم في منطقتنا العربية والإسلامية التي أصابها الفوضى في الاستخدام والفهم ، والتي صارت من الانتشار والتراكم إلى درجة جعلت الحق باطلًا

والباطل حقًّا .

هناك إذن دواع للتشغيل ترتبط بحال الأمة في واقعها الفكري والحركي وبالآثار المترتبة على مشكلة المفاهيم فيها ؛ فقدان الأمة لذاتها وإمكانات تميزها ، هجران مصادرها الأصيلة والأصلية الاحتكام إلى الغرب ومعاييره ومقاييسه ، غياب الهوية واضطرابها ، عدم الاتساق النفسي للشرعية ... (*) .

وإذا كانت دواعي التشغيل ترتبط بحال الأمة ، وهو الأهم غالبًا ، إلا أنه أيضًا من دواعيه المساعدة في انفكاك الجماعة العلمية العربية من أزمتها وقدرتها على توليد علوم وأفكار تعبر عن آمال الأمة وطموحاتها ورسالتها الحضارية ، فالتشغيل في جوهره هو تشغيل لمفاهيمي الأصيلة والأصلية التي تعبِّر عن ذاتها الحضارية والقادرة على انتهاض الهمم والنفوس .

والتشغيل في أحد جوانبه إحداث قدر من التواصل مع أطراف عديدة ومتنوعة مع جهود معرفية سابقة ، ومع من يؤرقهم هَم المفاهيم وحالها في الأمة ، ومع اتجاهات غربية تحاول أن تشق طريقها عبر بيان الأزمة المعرفية التي تعاني منها علوم الغرب ومعارفه .

والخلاصة : فإن التشغيل يقع في قلب عملية بناء المفاهيم تأثرًا وتأثيرًا .

ومجاليه الأساسيين : النسق المعرفي والواقع العملي .

وهو يقع في قلب عملية التفاعل الحضاري للأمة ، ولا يمكن فصله عن عمليات الدفع والتدافع سواء في الأوساط العلمية والفكرية أو بين جمهور الأمة .

مكونات عملية التشغيل :

إذا كان التشغيل في جوهره تعبير عن اللغة الفاعلة في النسق المعرفي والواقع العملي بما يفيد ذلك من استخدام وتفصيل مفاهيمه الأصيلة والأصلية ، فإن ذلك يقتضي اقتضاءً لازمًا ضرورة الوعي بعمليات التعويق والتعطيل التي تجري إزاء مفاهيمي ، وعمليات الإغراق التي تتم باستخدام مفاهيم غريبة وغربية منقولة إليَّ من واقع ثقافي وحضاري مختلف تمامًا عن واقعي .

التشغيل محاولة لاستفادة الأرض المغزوة بالمفاهيم الدخيلة التي ملأت العقول

(*) انظر : المشروع الأولي المقدم كورقة عمل في مشروع المفاهيم والتي نشرنا نصها ضمن مخرجات هذا المشروع .

والأفئدة ، ونشأ منها وعنها واقع عملي وحياتي . كما يتضمن التشغيل إزالة الركام عن المفاهيم المطمورة والمنسية (الأفكار المخزولة) على ما يشير مالك بن نبي .

وهكذا فإن التشغيل يتضمن ثلاث عمليات أساسية تتساند فيما بينها تساندًا كبيرًا يسمح بأن تكون جزءًا من عملية واحدة :

العملية الأولى هي عملية التفكيك : تفكيك المفاهيم والتعامل معها يعني عدم التردد في استقبال أي مفهوم موجود لا على أن يكون فاعلًا في حد ذاته ، بل أن يكون موضوع فعل وبحث قابل للتعامل النقدي لا التلقي المطلق ، وهذا بخلاف فعل البعض الذي يتقبل المفاهيم الغربية ويعدها هي الفاعل ، وهم المفعول بهم .

التفكيك إذن منهج تلقي المفاهيم المضادة ، وبيان تحيزاتها ، مع القدرة على التواصل المعرفي مع الآخر على أسس معرفية واضحة تساعد في اختلال الميزان الذي أخذ من خلاله .

أما العملية الثانية : فهي عملية التقويض التي تعد بالأساس استخلاصًا مفاهيميًّا ، وتنقيتها من العمليات المتداخلة للتلبيس والتشويه وطمس الدلالات التي أدت إلى تشويه مجمل البناء المفاهيمي .

وأخيرًا : تأتي عملية التشغيل في حد ذاتها من حيث المداخل ، والمحددات والآليات والأدوات .

وكل عملية من العمليات الثلاث تحتاج إلى تفصيل ، وهذا ما سأحاوله إن شاء اللَّه .

أولًا : تقويض المفاهيم :

معنى تقويض المفاهيم :

يقول صاحب القاموس [(١)] تحت مادة قاض البناء هدم كقوض ، التقويض : نقض من غير هدم أو هو نزع الأعواد والأطناب ، فالتقويض هو النقض سواء كان هدمًا أو من غير هدم ، وحين نقول تقويض المفاهيم فهو من قبيل المجاز لاعتبارنا المفهوم بناءً في ذاته وأساسًا لبناء هو العلم .

تقويض المفهوم :

إخضاعه لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات بصورة تؤدي إلى

(١) القاموس المحيط ، باب الضاد فصل القاف .

تحول المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية أو غير قيمية تفتقد الماهية والماصدقات بحيث يصبح المفهوم وقد أطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق وأفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها وغايتها ونتائجها فحسب ، وإنما في عناصرها ومكوناتها أيضًا [١] .
وهذه المفاهيم أو الفهومات الكثيرة المتعددة المتعارضة التي تقدم للمصطلح تجعل من الدراسات التي تدور حوله أداة تشويه وإخفاء للدلالات الحقيقية للمفهوم ، وتفرغه من محتواه لتجعل منه مجرد بناء لغوي مركب من حروف ، وليس لفظًا بإزاء معاني محددة تتعلق بحقائق معنوية واجتماعية وعمرانية وسلوكية أو حقائق مادية .

وعملية التقويض هذه تؤدي إلى تشويه مجمل البناء المفاهيمي وعدم تحديد وخلط الدلالات والمعاني ، وعندئذ تفقد الألفاظ والكلمات ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكري والحوار ونقل المعاني والدلالات ، وقد أدى تعدد مفاهيم المصطلحات واختلاط الأصول والماهيات إلى نوع من حوار الطرشان في الجماعة العلمية العربية ، بحيث لم تعد الألفاظ بإزاء معاني محددة ، وإنما يختلف المعنى والدلالة من ذهن لآخر ، ومن ثم فإن أطراف الحوار لا يقفون على أرضية واحدة ، وإنما تقع على ذهن كل منهما ظلال للمفهوم مخالفة لتلك التي وقعت على ذهن الطرف الآخر ، ومن ثم فلن يصلا إلى اتفاق حقيقي ، وهذا ما نلحظه في واقعنا الثقافي والفكري من إعادة إنتاج وتكرار ومناقشة ذات القضايا عينها .

وعملية التقويض لها مستويات متعددة ، كما أنه يحكمها أو تتم وفقًا لكيفيات وطرق مختلفة ، أما مستوياتها فإنه يمكن التمييز بين عدد من هذه المستويات . اثنان منها يتعلقان بالمفاهيم الإسلامية [٢] ، والثالث يخص المفاهيم المنقولة .

المستوى الأولى : يستهدف تنمية المفاهيم الإسلامية الأصيلة النابعة من الأصول الإسلامية والمستمدة من التراث وتقديم بدائل لها ، أو فرضها فرض الأمر الواقع من حيث انتشارها واستخدامها وتداولها بين الجماعة العلمية ، بل وفي دائرة العاملين في الحقل الإعلامي ، وربما في دائرة الناس العاديين .

المستوى الثاني : فهو إحداث تشويش على مستوى واسع في إطار مجموعة من

---

(١) انظر : نصر عارف ، الحضارة ... الثقافة ... المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم .

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذين المستويين والآليات المستخدمة فيهما انظر : د . سيف الدين عبد الفتاح ، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية .

الدعاوى بدءًا بنفي وجود مثل هذه المفاهيم أو التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقق والتحقيق في أرض الواقع المعاش ، مرورًا بالقول بعدم الوضوح وعدم التحديد ، وانتهاءً بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكل بناءً من المفاهيم الغربية .

المستوى الثالث : لعملية التقويض هو تقديم مجموعة من المفاهيم الغربية ، فمع بداية الاتصال الفكري والمعرفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها وسياقها لتعبّر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبًا وتحل محله تمامًا ، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي (اللفظ) فقط ، فلم تتم الترجمة طبقًا للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاته أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبي ، وإنما تمت طبقًا للمقابل اللفظي في معناه الخارجي المتداول ، وقد أدى ذلك فيما أدى إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم الغربي واستبدال الأوروبية بها حيث لم يعد المفهوم العربي غير لفظ ، أما جوهره ومعناه فلا علاقة له بالمظهر أو الوعاء اللفظي . ويرتبط بهذا المستوى ويتفرع عنه فهم عملية بناء المفاهيم في الفكر الغربي .

أما الكيفية ، كيفية التقويض ، فقد تأتي من جهات أربع خلال الترجمة :

فقد تكون جهة الإطار المرجعي والمصدر المعرفي ، وقد تكون من جهة الدلالة ، وقد تستخدم فيه آليات متعددة منها ما يمكن أن نطلق عليه الإسقاط المفاهيمي ، كما يمكن أن تستخدم آلية الشخصنة أو التشخيص تمهيدًا لإصابته بالاضطراب والخلط .

الإنسان الآخر بعده المادي فقط ، فإن المفاهيم المستخدمة للتعبير عن الظاهرة الإنسانية التي تم اختزالها في بعدها المادي فقط لا بد أن تتأثر وتعكس هذه النظرة ، فالنسق المعرفي الذي ينطلق منه الباحث لا بد أن يؤثر على فهم وتعريف المفاهيم التي يتعامل معها ومن شأنه أن يحدد الإطار الذي لا يشمل فقط المفاهيم التي تتعامل معها ومحتواها ، ولكن يحدد الإطار الذي تدور فيه وحوله بحوثنا ، فإذا كانت اهتمامات العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منحصرة في فهم ودراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس ، فهذا معناه . تجاهل كل الظواهر والملامح الغيبية والدينية والروحية في الظاهرة ، ومن ثم فإن مجمل البناء المفاهيمي المتأثر بهذه النظرة لا بد أن يغفل هذه الأبعاد ويركز جل اهتمامه على الأبعاد المادية فقط .

١ - تقويض المفاهيم من جهة الإطار المرجعي والمصدر المعرفي (العبودية المفاهيمية) :

في أحيان كثيرة تتحدد دلالة المفهوم طبقًا للمصدر المعرفي أو الإطار المرجعي الذي ينطلق منه الباحث أو يتبناه ، وفي أحيان كثيرة قد يكون الباحث عبدًا لهذا الإطار المرجعي أو المصدر المعرفي ، ومن هنا كانت أهمية التوحيد باعتباره أعلى مراحل التحرر للإنسان من كل ما يعبد من دون الله ، سواء أكان من سطوة غيره (مصدرًا معرفيًّا أو مرجعًا علميًّا) أو هوى نفسه .

وهذه العبودية المفاهيمية : تؤدي إلى طمس أغلب دلالات المفهوم أو تشويهه بما يؤدي إلى إخراج المفهوم عن دلالته الأصلية ، وتلبيسه بدلالات أخرى لا تتسق مع أصوله ومصادره ، وقد يؤدي اختلاف العبوديات أو المعبودات بين الباحثين إلى تفتيت شديد للمفهوم بحيث لا نكاد نجد له معنًى محددًا أو تعريفًا واحدًا .

أسباب العبودية المفاهيمية :

وهناك أسباب وعوامل عديدة : وراء هذه « العبودية المفاهيمية » : أَحَدُها يتعلق بانتماء الباحثين والعلماء الاجتماعيين إلى مذاهب ومدارس ونظريات فكرية معينة دون أخرى ، وهذا الانتماء من شأنه أن يؤدي إلى عدم الاعتراف أو الرفض الكلي ليس فقط للعوامل الأخرى المهمة في تفسير الظاهرة المبحوثة ، بل رفض المفاهيم والمصطلحات المستخدمة من كل مدرسة أو مذهب أو إعادة استخدامها وتحديد مضمونها وفقًا لانتماء الباحث . فالعلماء الاجتماعيون لا يمكنهم التجرد الكامل من أهدافهم وميولهم وانتماءاتهم البحثية والعلمية أثناء دراستهم للظواهر التي تنتمي إلى ميدان عملهم . كما تتحكم في الباحث نظرته إلى الظاهرة الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة ، فلو كانت نظرته لا ترى وقد تأتي العبودية المفاهيمية من الإلف والتقليد من جهة تناول الباحث للمفهوم بخلفيته السابقة التي كوَّنها حوله ، ففي أحيان تتحدد رؤية الباحث للمفهوم الذي قيل بمناسبة معينة ، وفي مصادر معينة ، وفي مجال فكري معين بحيث لا يستطيع الباحث نتاج الإلف والتقليد أن يخرج عن إدراكه للمفهوم وتصوره له وإن عاد لمصادر جديدة . العبودية المفاهيمية في هذه الحالة جاءت من جهة أن الباحث في ذهنه تصور مسبق أو متميز للمفهوم بما يفرض عليه مصدره الذي يرجع إليه ، والكيفية التي يرجع بها إلى هذه المصادر .

كما لا يمكن فصل المفاهيم عن مصالح واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين وانحيازاتهم لمجتمعهم ونسقهم الحضاري في التعبير عن مصالحه وأهدافه فهناك شدة

ارتباط بين المصطلح ومصدره من جهة مدى تعبيره عن مصالح هذا المصدر ، ووجهات نظره ورؤاه لذاته والآخرين ، فكثيرًا ما تستخدم المصطلحات كأحد مكونات العملية الاتصالية وخاصة في إدارة الصراعات بين الدول والمجتمعات والحضارات (١) .

وقد تكون العبودية المفاهيمية هذه نتاج الانطلاق من مرجعية غربية (يونانية أو غربية حديثة) في التعامل مع المفاهيم الإسلامية ، بما يترتب عليه البحث عن الأفكار والمعالجات والمداخل والمقولات ، وإثارة الدلالات التي تتسق والنسق المعرفي أو المرجعية التي ينظر عبرها ، وكل ذلك يتم دون إدراك لحدود وأثر الاختلاف بين النسقين الإسلامي والغربي ، أو فهم المفهوم في ضوء بنائه الداخلي ومسلماته المعرفية ، في هذه الحالة يستبطن الباحث العربي المسلم الدلالات والمعاني المشتقة من مفهوم غربي بحيث تكون هذه الدلالات أرضية أساسية لديه وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة في ذهنه وعقله ، ومن ثم يكون رجوعه إلى المفهوم الإسلامي أو التراثي يمثل رغبة في البحث عن مقابل غربي للدلالة الراسخة في ذهنه . فرجوعه عندئذٍ يعد رجوعًا استظهاريًّا تسويغيًّا ، وليس رجوعًا للبحث عن حقيقة المفهوم .

الباحثون العرب على سبيل المثال عند تعاملهم مع لفظ الحضارة في القواميس والمعاهد العربية أو عند ابن خلدون استنبطوا الدلالات والمعاجم المشتقة من مفهوم Civilization بحيث مثلت هذه الدلالة أرضية أساسية لديهم وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة في عقولهم . ومن ثم كان تركيزهم فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر (٢) .

وقد يتخذ شكل البحث عن مقابل غربي عند الباحثين العرب شكل التدقيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية دون أسس منهاجية ومعايير واضحة مما يسهم في تقويض المفهوم ذاته ، وهذا التوفيق يتم عادة دون بيان الأسس العقائدية أو الفلسفية أو القيم الكامنة وراء كلٍّ من المفهومين ؛ ومثال ذلك التوفيق بين مفهومي الشورى والديمقراطية .

إلا أن الأخطر فيما نحن بصدده هو فصل المعاني الجديدة أو المستخدمة للمفهوم من حيث عراها ومصادرها ومحتواها عن الدين ، وهذا من شأنه تزكية التعامل العَلماني

---

(١) انظر تفصيلًا لذلك في : د / أحمد صدقي الدجاني ، التحيز في المصطلح ، ندوة إشكالية التحيز : رؤية معرفية ، (١٥ - ١٧ شعبان ١٤١٢هـ) ، (١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م) .

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر : نصر عارف ، مرجع سابق ، (ص ٣٤ ، ٣٥) .

الدنيوي مع المفاهيم ، وقد يجعل من سيادة المعنى الحالي تطويرًا للمفهوم القديم دون الحديث عن ضوابط لذلك التطوير أو حجمه ودليله ، بما يفقد الصلة بين المعنى القديم والجديد ، أو يربط بينهما دون دليل أو برهان .

وقد يتخذ ذلك شكل فصل المفهوم عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية ، فمفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة يتضمن نظرة إلى الاستهلاك ترى أن هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع والمنفعة ، والإشباع هنا هو ما يقرره المستهلك أنه يريده وهذا يعني أن كل ما هو مرغوب فيه هو أمر مشروع أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه ولا حتى مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد ، وهذا قد يحمل مواقف قيمية قد تتعارض مع الموقف الأخلاقي أو الفلسفي لمجتمع آخر [١] .

٢ - التقويض من جهة الدلالة :

ويمكن للباحث أن يرصد العديد من الآليات التي استخدمت في هذا النطاق ؛ منها :

أ - الثنائيات المتعارضة :

فالأصالة في مقابل المعاصرة ، والقديم في مقابل الجديد والتراث في مقابل التجديد ، وهكذا تقدم ثنائيات تفرض التعارض أو التناقض بدلًا من التكامل والتساند .

وإحدى مظاهر هذه الثنائيات المتعارضة وضع المفهوم بإزاء مفهوم آخر لا يقابله (الأصالة في مقابل المعاصرة) ، أو وضع المفهوم إزاء مفاهيم أخرى (الديني في مقابل الدنيوي) . وقد يستخدم التشابه العرضي في بعض الظاهرة والإشكال بين المفهوم الإسلامي وغيره من المفاهيم لوصمه بمعايير وإسقاطات المفهوم الآخر (الدولة الشرعية في مقابل الدولة الدينية ...) .

ب - الغموض :

في بعض الأحيان يتم إهمال تحديد المفهوم اعتقادًا أن المفهوم المراد هو من الوضوح بمكان بحيث لا يحتاج إلى مزيد بيان وتأصيل ، وفي أحيان قد يكون الغموض مطلوبًا لذاته بفرض تحرير معاني أو دلالات معينة قد تكون مرفوضة أو القفز على مجموعة كبيرة من الاختلافات والتأثيرات من المدلول ، فمصطلح مثل مصطلح الشرق يتسم

---

(١) حول مفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة انظر : د . جلال أمين ، التحيز في المفاهيم الاقتصادية ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق ، (ص ٤ ، ٥) .

بالغموض . فالشرق شرق بالنسبة لمن ؟ وإلى أي معيار أو نقطة أصل يكون هو شرقًا بالنسبة لها ؟ وعلى أي أساس سميت هذه المناطق المترامية الأطراف بالشرق ؟ وهل يعبر هذا المصطلح عن وحدة واحدة لها ذاتية ثقافية وخبرة حضارية وتاريخ واحد ؟ ، فما يسمى بالشرق عبارة عن عديد من الحضارات والثقافات والأديان والنظم والمجتمعات والأشكال بصورة لا يمكن أن يطلق عليها مفهومًا واحدًا (١) .

جـ - الخلط والتشويه :

في هذه الآلية يتم إدخال قضايا ومفاهيم فرعية ضمن مفاهيم أخرى لا ترتبط بها ، أو تتم بفرض إدانتها والتبرؤ منها ؛ مثل : إدخال قضايا السلف والأتباع والأصالة والتراث ضمن مسمى التقليد رغم تعلقها بالاجتهاد والتجديد باعتبارهما عودة للأصول والتعامل مع الوقائع والقضايا من خلالها (٢) ، أو العكس من ذلك حيث يتم إدخال مفاهيم تحت مسمى مفاهيم تحمل معنى إيجابيًا في ذهن السامع بفرض الترويج لها (التنوير / العَلمانية / العَقلانية) ، ويرتبط بذلك ادعاء الكل تبني أحد المفاهيم لما يحمله من أبعاد ملء إيجابية تلقي ظلالًا إيجابية على القائل أو المتبني لها (مفهوم الجدة المعاصرة في مقابل القدم والأصالة) .

وفي بعض الأحيان يتم ملء المحتوى المفاهيمي للمصطلح عبر مفاهيم أو دلالات مصطلحات أخرى ، وعندئذٍ يغير المفهوم الحاكم أو المسيطر من دلالات ومضمون المصطلح التابع أو المسيطر عليه أو المتحكم فيه ، فمفهوم المساعدة ، على سبيل المثال ، تغير من فعل رحيم عفوي آلي إلى عمل مقنن وشروط منظمة في إطار مؤسسة الدولة أو مفهوم السلطة ، التي تم من خلالها إلغاء المعنى الرحيم للمساعدة في التصنيع وزيادة حاجة البشر إلى العمل وتكوين قوة احتياطية للعمل ، ومن ثم كان تدخل الدولة لإجبار السائلين على العمل بلا رحمة ، وكان من الضروري غياب فعل الرحمة من الوجود ذاته (٣) .

وفي بعض الأحيان يتم إلغاء أو الاستغناء عن مفاهيم كانت أساسية لتحل محلها مفاهيم لا تعبر تعبيرًا كاملًا عن مجمل المفهوم الملغي ، ومن ذلك مفهوم

---

(١) حول مفهوم الشرق ، انظر : نصر عارف التحيز في نظريات التنمية السياسية ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق .

(٢) انظر د . سيف الدين عبد الفتاح ، مفهوم التجديد .

(٣) انظر حول مفهوم المساعدة : ماريان جرد ثماير في قاموس التنمية تحرير مذلقجائج مساكس ، (١٩٩٢م) ، عرض أسامة القفاش في حصار الفكر ، (ص ١٨) .

(الثقافة السياسية) الذي حل مفهوم التنشئة .

ومما يساعد ويزيد من عملية الخلط والتشويه ويؤدي إلى الغموض تحول التعامل مع المفاهيم إلى نوع من الممارسة الثقافية العامة التي تعزي الكثير بالخوض في المفاهيم وطرح الآراء المختلفة لها ودونما أدنى حرج من افتقار الخائضين إلى شرائط النظر والاجتهاد ، ويلاحظ انتشار هذه الآلية في الصحف والمجلات السيارة ، بل وفرض منطقه وشيوع روحه في المجلات المتخصصة (١) .

وقد يكون الخلط والتشويه مبعثه تشابه المصطلحات في اللفظ رغم اختلافها في المعنى والدلالة ، ومن ذلك الحكم بما أنزل اللّٰه والحكم بالمعنى السياسي ، فالأول إن كان من أصول الدين والتي لا يتصور قيام للدين دونها ، فإن الثاني من فروعه ، وفي البعض قد تكون هناك محاولة لفك الارتباط بين المصطلحات رغم تلازمها ، فالحكم بالمعنى السياسي لا يُتصور أن تكون له قائمة في الرؤية الإسلامية بمعزل عن الحكم بالمعنى الديني (٢) .

وفي بعض الأحيان يتم سحب المفهوم إلى بعض متعلقات مثل النقاش للفرع دون الأصل ، أو جرّ الحديث إلى جزئيات ذات حساسية ، أو عدم أخذ الواقع وملابساته وتعقيداته في الاعتبار عند مناقشة بعض متعلقات المصطلح (٣) .

وقد يكون الخلط متعمدًا وخاصة إذا تم تأسيس بعض المصطلحات ومفاهيمها من جهة الخلط المفهوم والحدث مما يلقي بظلاله السلبية على المفهوم ، وعادة ما يتم هذا الخلط بُغية أحداث تفاعل جماهيري كبير مع الحدث خاصة إذا استخدمت الرموز واللغة الإسلامية بشكلٍ انتقائي .

- الاستعارة المفاهيمية :

ويقصد بها قيام الباحثين بنقل مفهوم أو مجموعة من المفاهيم من ميدان أو مجال معرفي لآخر دون مراعاة لطبيعة الظاهرة المراد دراستها ، أو شروط هذا النقل وكيفيته . وهذه الاستعارة المفاهيمية من شأنها أن تدخل تغييرًا إما على المفهوم المستخدم أو على

---

(١) حول هذه الآلية انظر : جمال سلطان ، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي المعاصر .

(٢) حول هذه النقطة انظر : هشام جعفر ، ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق .

(٣) جمال سلطان ، مرجع سابق .

طبيعة الموضوع المدروس بسبب المفاهيم المستخدمة ، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى النتائج مستخلصة من طبيعة المفهوم المستخدم أكثر من طبيعة المادة المدروسة ذاتها .

هـ – الاستعمال :

تتسم الألفاظ بأن لها معاني جامعة ، وفي أحيان يحتم غلبة معنى جاري على معنى تليد ، ثم يستقل هذا المعنى الجاري إذا غلب استعماله مرة بعد مرة ، حتى تقرر أن يتكون معنى مركبًا يدل عليه اللفظ بمجرد ذكره في الجملة أو استعماله وهذه الآلية أكثر ما تستخدم في أجهزة الإعلام والاتصال .

و – التجزيء أو التبعيض المفاهيمي :

التجزيء أو التبعيض المفاهيمي يتخذ أشكالًا وصورًا متعددة ؛ ففي أحيان كثيرة يتم تعتيت الكلية العضوية للمفهوم واختزالها إلى عناصرها الأولية الأساسية في إطار أجزائها . وفي أحيان يتم استخدام أو استبدال الجزء للدلالة على الكل . وهذه الظاهرة ، أو تلك الآلية ترتبط بشكل أساسي بمحاولة الباحثين تبسيط الظواهر الإنسانية والاجتماعية المعقدة . فمفهوم الرفاهية الاقتصادية على سبيل المثال ، يعد بديلًا عن مفهوم الرفاهية الإنسانية أو السعادة البشرية [١]. وفي أحيان يتم اختزال المفهوم إلى مجموعة من المؤشرات الرقمية التي لا تعبر عن حقيقة المفهوم ومكوناته ، وهذا التعامل يفرغ المفاهيم من معانيها ودلالتها الحقيقية [٢] .

وقد تنطلق بعض محاولات التعامل مع المفاهيم من عدم الاستقصاء الكامل لدلالات المفهوم سواء في اللغة (مثل مفهوم الحضارة الذي تقتصر دلالاته عند بعض الباحثين على أنه الحضر الذي هو ضد البداوة) أو في القرآن والسنة (مثل مفهوم الحاكمية) ، وقد يتم ذلك غفلةً أو عمدًا ؛ فقد يسود منطق الاستبعاد ، استبعاد أو تضييق بعض الدلالات لخدمة قيم يستنبطها الباحث أو فهم سابق له حول المصطلح .

ويرتبط بذلك أيضًا عدم جرد محتويات المفهوم ؛ حيث يتم التعامل مع المفهوم بشكل مصمت أو كالصناديق المغلقة التي لا يعرف ما بداخلها . ومن ذلك هل يدخل القرآن والسنة ضمن مسمى التراث أم لا ؟

---

(١) د . جلال أمين ، مرجع سابق .

(٢) حول أثر هذا التعامل على المفاهيم الإسلامية انظر : د . سيف الدين عبد الفتاح ، مرجع سابق ، (ص ٢٦٤ – ٢٦٦) .

إلى أن الأخطر فيما نحن بصدده . هو التعميم في التعامل والاستخدام دون الاستقراء الكامل لدلالات المفهوم وجرد مكوناته ، ففي أحيان كثيرة يتم الوقوف عند الشكل والعنوان والأسلوب دون التعمق في تحليل الأفكار ، ويكتفي بلغة الخطاب لإطلاق تعميمات دون بذل جهد في تحليل وتحديد المضمون الفكري لهذا المحتوى .

٣ - التقويض من جهة الإسقاط المفاهيمي والشخصنة :

الإسقاط عملية تتم عبر مستويات متعددة ، وباستخدام آليات كثيرة ، فهي ليست عملية قاصرة على المفاهيم فقط ، وإنما تظهر عبر جميع أجزاء البناء المعرفي وهي عملية لصيقة بمجمل البناء المعرفي الغربي وخاصة في تعامله مع الآخر « الأخر » حيث يتم إسقاط الخبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبي سواء في تعلقها بالمثل والغايات ، أو المعايير التي يتم على أساسها القياس والتقويم ، أو على مستوى الخبرات التاريخية التي يتم بها سحب ما حدث في تجربة تاريخية ما على تجربة تاريخية أخرى ، أو عبر محاولة تعميم تجربة تاريخية ما ، خاصة التجربة الأوروبية ، على تاريخ العالم ككل (١) .

وإذا حاولنا أن نرد عملية « **الإسقاط المفاهيمي** » ، أي عملية الإسقاط في تعلقها بمجال المصطلحات والمفاهيم فإنه يمكن الإشارة إلى عدد منها :

أ – **تغليب إسقاطات معاصرة شائعة للمفهوم** دون الغوص في كل معانيه ومراجعتها وفق القواعد الأساسية لبناء المفاهيم ، وعادة ما تكون هذه الإسقاطات المعاصرة تعبيرًا تامًّا للمفاهيم الغربية المترجمة والمنقولة ، وتسرب الدلالات الغربية أسهم في قبول المصطلحات الغربية ، وتشويه معاني ودلالات المصطلحات الإسلامية أو التراثية منها ؛ حيث يتم فهم الأخيرة بنفس دلالات الأولى ، ومن ثم تلبيس المفاهيم الإسلامية أو التراثية نفس مضامين المفاهيم الغربية ، وتفرض عليها نفس الدلالات ، ويتم تقويمها وفقًا لهذا الفهم الذي يبقي من المفهوم الإسلامي أو التراثي لفظه دون مضمونه ومعناه (٢) .

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة من جهة الآليات المستخدمة في ذلك انظر :

– منير شفيق ، عصر النهضة ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق .

– نصر عارف ، التحيز في نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق .

(٢) انظر تفصيلات ذلك في : نصر عارف ، مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في بعض المصطلحات السياسية ؛ مثل : مفهوم الشرعية والسياسة وظل الله في الأرض ، والاستبداد وأثر عملية الإسقاط المفاهيمي في تغيير دلالتها المعاصرة عن تلك التراثية .

ب - كما يمكن أن تستخدم « إسقاطات تاريخية » هدفها الأساس شخصنة أو تشخيص المفهوم بُغية الإجهاز عليه ، والغرض الأساسي من وراء عملية الإسقاط التاريخي الذي يتخذ آليات متعددة هو التأكيد على نسبية المفاهيم الإسلامية وعدم إطلاقها بشكل يجعل محاولة استدعائها لمعالجة واقع جديد عبر عناصر الثبات والاستمرارية التي تحرك بحكم استنادها إلى مصادر تفارق للإنسان والطبيعة هو الوحي ، مدان أو مرفوض .

وعملية تشخيص المفهوم هذه تتم باستخدام آليات متعددة :

- الربط بين المفهوم وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية ، ويتم ذلك عبر منهاجية تاريخية انتقائية عن طريق إبراز مدرسة تاريخية بعينها للدلالة على المفهوم ، أو ربطه بفترة تاريخية معينة .

- الربط بين المفهوم وبين فكر بعض المفكرين أو بعض الجماعات دون مراعاة للإدراكات المختلفة التي يتبدى بها المفهوم عند هذا الفكر أو ذاك أو لدى بعض الحركات والجماعات .

- الربط بين المفهوم وبين بعض المفاهيم والمصطلحات الأجنبية ذوات المضمون المدان أو المرفوض .

ثانيًا : تشغيل المفاهيم (*) :

أ - محددات التشغيل :

هناك عدد من المحددات التي تحكم عملية التشغيل ؛ أهمها :

١ - الواقع :

المفهوم في أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع ، وهذا يرتبط بالقدرة على صياغة وممارسة خطاب مؤثر وفعال وصالح يجد له صدًى في نفسية وعقول مستقبلية من أبناء المجتمع ولا يكون غريبًا عليهم ، بل يتحدث بلسانهم ، ويبلغ من أنفسهم كل مبلغ ، ولنتذكر في هذا السياق قول اللّه ﷻ : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ

(*) هذا الجزء قام على تحريره ، الأستاذ هشام جعفر ، من واقع محاضر جلسات النقاش ، حول مشروع المفاهيم والتي كانت تعقد بصفة أسبوعية .

قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: ٤] ، وقوله سبحانه : ﴿وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴾ [النساء: ٦٣] .

وإذا كان المفهوم في أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع والتعامل معه ، فإنه في جانب منه أيضًا تعبير عن واقع معين ، فلا يمكن فصل قضية المفاهيم عن اللحظة التاريخية والحضارية التي تعيشها الأمة . فشيوع وانتشار مفاهيم أية أمة رهن بمدى قوتها وتقدمها بمعنى أن هناك علاقة تلازم شرطي بين قوة أية أمة وبين انتشار وشيوع مفاهيمها .

فأمة تستورد كل شيء ، وتعيش مع بعض أبنائها لحظة الانسحاق الحضاري والفكري أمام النمط الحضاري المهيمن أو المسيطر لا يمكن أن تشيع فيها المفاهيم الأصيلة والأصلية ، بعبارة أخرى : لا يمكن فصل عالم الرموز والأشياء والأشخاص عن عالم الأفكار والمفاهيم .

فالكل مترابط متضافر ؛ لذا فإن تشغيل المفاهيم يقع في واقعنا المعاصر في قلب عملية التقليد للغرب ولا يمكن فصلها عن المعركة الدائرة بين أمتنا وبين الهيمنة الغربية ، ومحاولات الأمة للنهضة والعودة إلى الذات .

وإذا كان المفهوم في أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع ، وفي جانب آخر هو تعبير عن واقع معين ، فإنه ثمة من جانب آخر علاقة تأثير وتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق الحضاري الذي يتفاعل عبر المفهوم من ناحية أخرى . خاصة أن دلالة المفهوم قد توسع أو تضيق من نظرة الإنسان للواقع الذي يتعامل معه . فمفهوم الوطن ومضمونه يجدد إلى حدٍّ كبير الإطار الذي ينتمي إليه الفرد هل هو الوطن بالمعنى الضيق الإقليمي أم بالمعنى الواسع المرتبط بالأمة في أوسع معانيها ؟ كلا المضمونين يرتب نتائج مختلفة في النظر والفعل : الأول يربطك بالحدود الجغرافية الضيقة المحيطة بك ، أما الثاني فيربطك بالأمة في أوسع معانيها .

وفي إطار دراسة عملية تشغيل المفاهيم في تعلقها لعلاقة التأثير والتأثر بين الواقع والمفهوم ، يمكن الحديث عن عدد من الآليات والأدوات ؛ أهمها :

١/١ - مأسسة المفهوم ، ٢/١ - تغير الواقع .

١/١ - مأسسة المفهوم ، أي تحويله إلى مؤسسة أو مؤسسات تضطلع بوظائف المفهوم وتداعياته . مأسسة المفهوم تعني أمورًا أربعة :

١ - تجسيد الفكرة : فكثير من المؤسسات التي تنشأ تكون في أحيان كثيرة تعبير عن مفهوم معين وتعيين أو تجسيد له : فمؤسسة الحسبة في التاريخ والخبرة الإسلامية تعبير

عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وهكذا سائر المؤسسات ، وفي بعض الأحيان قد يكون ظهور المؤسسة أو اختفاؤها رهن بقوة المفهوم أو ضعفه .

٢ - كما أن المؤسسة تنبه إلى أهمية المفهوم وقيمته .

٣ - والمؤسسة تنظم الجهد الجماعي لخدمة المفهوم .

٤ - كما أن المؤسسية فيها ترتيب وسائل خدمة المفهوم بما يتجاوز عمر الفرد وعمله وهذا محدود ؛ لأن المفاهيم مطلوب استمرارها في الزمان والمكان .

٢/ ١ - تغير الواقع : فأفكارنا ، كما يرى المستشار طارق البشري ، ومفاهيمنا في المائة سنة الأخيرة اجتثت من خلال تغيير الواقع قبل تغيير الفكر ، فوجدنا فكرًا يختلف عن الواقع فكان ولا بد أن نوائم بين فكرنا وبين الواقع الجديد . فالاختلاف تم بالفعل المضاد ، وليس بالمناقشات والجدل الفكري . ومن ثم لا بد من تهيئة الواقع الاجتماعي بدرجة تؤدي إلى إمكانية تلقي المفهوم ، بعبارة أخرى لا بد من تهيئة مهابط المفاهيم سواء في الواقع الاجتماعي أو الواقع الفكري ؛ والقيمي ، لكي يهبط المفهوم منسجمًا ومستريحًا مع هذا الواقع . وفي أحيان كثيرة فإن تطبيق المفهوم واقعيًا ، أي تحويله إلى واقع معاش هو سبيل الإيمان به نظريًا خاصة أن النفوس مولعة برؤية الواقع أكثر من تجاوبها مع الأفكار النظرية أو المفاهيم المجردة . وفي أحيان أخرى ، قد يكون اختفاء الواقع الذي يجسده المفهوم أو الذي عليه سبيلًا للشك في المفهوم ذاته ، فالأواصر المقطوعة بين الحكومات والشعوب الإسلامية وبعضها البعض يجعل البعض يتشكك في وجود مفهوم الأمة ذاته ، وحتى إمكانية تحققه في المستقبل .

كما أن هناك ظروف واقعية وموضوعية تؤدي إلى انتشارٍ لبعض المفاهيم دون بعضها الآخر وخاصة في حال ارتباط المفهوم بحركة واقعية . (شخص / مفكر / حركة اجتماعية أو سياسية) وهذا الشيوع أو الانتشار يرتبط في أحد جوانبه بقدرة المفكر أو الحركة على التعبير عن اللحظة التاريخية والحضارية التي تعيشها ، فحسن التعبير يوجد القبول الاجتماعي الذي هو تعبير عن تعطش أو ظمأ اجتماعي ، فالمفهوم في أحيان كثيرة يكون استجابة لواقع موضوعي تطلب استدعاؤه أو بحثه بحثًا جديدًا ، وبمقدار تعبير المفهوم عن هذا الواقع وتمثيله له بمقدار انتشار ونجاح المفهوم وعمق تأثيره في نفوس الناس . فمفهوم الحاكمية - على سبيل المثال - لا يمكن فهم سر انتشاره بين صفوف وأبناء الحركة الإسلامية بمعزل عن الظروف الموضوعية التي كان يمر بها المشروع

الإسلامي الذي دخل في صدام عنيف مع المشروع العَلماني الذي جسَّدته دولة ما بعد الاستقلال .

ويرتبط كتعبير أو تغيير الواقع التحولات الكبرى التي تحدث وأثرها في تغير المفاهيم سواء أكانت هذه التحولات :

- تحولات فكرية أو معرفية كبرى (الإسلام) .

- تحولات سياسية (تغير نظم حكم ...) فكل نظام له مفاهيمه التي يشيعها في الناس .

- التحولات الاقتصادية في الحياة الاقتصادية وأنماطها .

- الثورات : الثورة الفرنسية .

اللحظات التاريخية ؛ مثل الاتصال بالغرب عقب الحملة الفرنسية أو أحداث تاريخية كبرى .

فالتحولات الكبرى هذه تؤدي إلى إخفاء مفاهيم وظهور أخرى . ويلعب تغير الواقع واختلاف الزمن دورًا في إتيان التشغيل لآثاره ونتائجه ، فتوظيف المفهوم في الواقع العملي أو النسق المعرفي ، قد تكون نتائج إيجابية في فترة ، وهو نفسه قد تكون له تداعيات سلبية في فترة أخرى .

فمفهوم الوطن استخدم استخدامًا أساسيًّا لمواجهة المحتل الأجنبي وخدمة قضية التحرر الوطني ، إلا أنه مع تغير الظروف وتقادم القرن ثم تباين التوظيف الأساسي للمفهوم وكان هناك توظيفًا جديدًا ، يتعلق بذلك المعنى الإقليمي أو الحدود الجغرافية الضيقة .

٢ - المحدد الثاني من محددات التشغيل :

هو السلطة بأوسع معانيها سواء أكانت سلطة نص ديني ، أو سلطة سياسية ، أو سلطة معرفية واتصالية . فانحياز السلطة لمفاهيم معينة ، معناه سيادة هذه المفاهيم على ما عداها خاصة حين يتم محاصرة الاتجاهات الفكرية المعارضة لوجهات السلطة المهيمنة ، مع إطلاق العنان لأصحاب الاتجاهات الموالية . كما أن تعامل السلطة مع عالم المفاهيم يؤدي في أحيان كثيرة إلى تحويل المفاهيم إلى شعارات .

٣ - المفاهيم الحاكمة وعملية التشغيل :

المفاهيم في نهاية الأمر تعبير عن الإطار الفلسفي ، أو خصائص التصور الذي تنطلق

من كل حضارة في نظرتها للإنسان والكون والحياة .

المفاهيم تدخل في صلب الإطار المرجعي الأعلى أو الفلسفة التي تنطلق منها كل حضارة ولكل حضارة رؤيتها عن الكون (الإنسان والحياة) ، ومن ثم فإن لكل منها منظومتها المفاهيمية التي لا تنفك عن هذا الإطار المرجعي ، كما لا تشغل أي منها عن الأخرى . « المفاهيم الحاكمة أو المفاهيم المظلة » (١) هي في موقع القلب من هذا الإطار المرجعي ، الخلل فيها يصيب مجمل البناء الفلسفي والمعرفي بآثاره المدمرة ، يُطلق عليها « مفاهيم مظلة » لأنا نستريح ونستظل بها من حر المفاهيم المزيفة وزمهريرها ، وهي مفاهيم ضرورية ليست حاجية ولا تحسينية ، فهي من المعلوم من المفاهيم بالضرورة ، وهي تسري من مجمل البناء المعرفي والحضاري مجرى الدم في العروق ونحن حين نشغل مفاهيم حاكمة مثل الدين والعلم والحضارة والقيم ... إلخ ، نشغل المفاهيم ثلاث مرات ؛ لأن المفاهيم الحاكمة :

– تنبثق منها رؤية لمفاهيم أخرى كثيرة ، كما تسمح باتخاذ موقف من منظومة المفاهيم .

– تحدد العلاقات بين المفاهيم وبعضها البعض .

– توجد ما يمكن أن نسميه التساند المفاهيمي حيث يظهر مفهوم ، ثم تظهر معه مفاهيم أخرى كثيرة .

– تساعد في اختيار موضوعات الدراسة البحثية .

إلا أن الأهم أن المفاهيم الحاكمة هي الأساس في البناء لأية حضارة بما يعنيه ذلك من تأثيرها في مجمل البناء المعرفي للعلم أي علم ، كما تتفرع عنها وتنشأ منها ممارسات يومية وحياتية ، وتقام عليها مؤسسات ونظم ؛ ولذا من يسيطر على المفاهيم الحاكمة تكتب له السيطرة على مجمل البناء المفاهيمي .

المفاهيم الحاكمة تثير قضية التدرج أو التسلسل في تعلم المفاهيم وتشغيلها ، فهناك مفاهيم سابقة على مفاهيم أخرى يجب البدء بها فالمفاهيم تترتب وفقًا لمنظومة (٢) هرمية ، وفي هذا الهرم يخترق النوع أو الأنواع المسيطرة الأنواع الأخرى ويخضعها

---

(١) يعبر عن هذه الفكرة د . سيف الدين عبد الفتاح ، ضمن اهتمامه بقضية المفاهيم ، انظر ذلك ضمن دراسة له تحت النشر حول عملية بناء المفاهيم الإسلامية .

(٢) انظر هذه الفكرة ضمن تحديد ما يسمى بالمفهوم ، المنظومة ، المرجع السابق .

لرؤيته وتوجهه جهر .

كما يجب تقديم المفاهيم كنظرية متكاملة بحيث يحكمه وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة ليوصل فيما بينها ، مع تشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم .

٤ - التشغيل وتحليل المفهوم :

إذا شئنا تشغيلًا أو فهمًا أفضل لبنية أيِّ مفهوم ، فيجب أن نحلل هذه البنية ونحدد عناصرها الأساسية وعناصرها الفرعية ، فهذا يفيد أولًا في الإدراك الدقيق والصحيح للمفهوم مع اجتناب اللبس وضبط حدود الخلاف .

التشغيل بالطبع يرتبط بالقدرة على استخلاص العناصر الأساسية للمفهوم تلك التي تمتنع ، كما يرى البعض (١) بأسبقية منطقية ، فهي لا تشتق من غيرها ، وإنما يمكن لغيرها أن يشتق منها . هذه العناصر الأساسية عناية الدلالة المركزية للمفهوم التي يجب البدء بها عند التشغيل ؛ لأنا في حالة البدء بالدلالة الهامشية فإن ذلك معناه تنحية الدلالة للمركزية بما يعنيه ذلك من تقويض للمفهوم ذاته .

وترتبط قضية تحليل تبين المفهوم بالقدرة على إدراك مستويات المفهوم فهناك مستويات من المفيد البدء بها عند التشغيل ؛ لأنها ولا شك تترك آثارها ، والمستويات ترتبط بالقدرة على التحديد الدقيق لمكونات المفهوم ، أي ما يدخل في المفهوم وما يخرج عنه وطبيعة العلاقة بين هذه المكونات ، كما ترتبط القدرة على إدراك الأسس الفلسفية والمرتكزات الكلية التي يستند إليها المفهوم . فبصفة عامة فإن كل مفهوم له مستويات متقدمة ، فهناك أولًا المستوى المعرفي أو الفلسفي ويقصد به المرتكزات النهائية التي يمكن رد المفهوم إليها . وهناك المستوى الظاهر للمفهوم ويقصد به كيف يتبدى المفهوم في ظواهر وأشكال ومؤسسات ونظم ، كيف يترك بصماته على السلوك وطريقة الحياة ، أما المستوى الثالث للمفهوم فهو المستوى التاريخي ويقصد به ضرورة المفهوم من الناحية التاريخية . فالزمن كما قدمت ، قد يؤدي لاكتساب المفهوم معاني ودلالات جديدة ، أو قد يلقي أو يطمس معاني أساسية له .

وهناك تصنيف آخر للمستويات ، وخاصة في المفاهيم الإسلامية . وهو ذلك الذي يتعلق بالجهات المخاطبة بالمفهوم (الفرد والأمة والمتصلة ، والعلماء والرعية والأمراء) ،

---

(١) انظر د . صلاح إسماعيل ، في نص مناقشة ضمن جلسات مشروع المفاهيم .

والحكم الذي يأخذه الخارج على مقتضيات المفهوم (الكفر أم الفسق أم الظلم ...) فالمفاهيم الإسلامية ، بصفة خاصة عن سائر المفاهيم الوصفية بأنها مفاهيم « مثالية / واقعية » تحمل عنصرًا تقدميًا . المفهوم الإسلامي يقسم بأنه يمثل بالنسبة للفرد المسلم والأمة المسلمة والنظم الإسلامية مثالًا يسعى إليه الجميع لتحقيقه في أرض الواقع . أما تقدميته فتأتي من جهة أنه يمثل بالنسبة للمخاطبين به - دائمًا وأبدًا - أحد أدوات تقديم الواقع : واقع الأفراد والنظم والجماعات ، ومعيار الحكم على هذا الواقع والنظر إليه والتفاعل معه . ومن ثم فإن المفهوم الإسلامي يعد مفهومًا أساسيًا للحركة ومرتكزًا نحو تطابق الواقع والمثال .

ويرتبط بقضية المفاهيم الإسلامية ضرورة بيان الأسس الشرعية التي يستند إليها المفهوم حتى يسهل تشغيلها .

٥ - المحدد الخامس من محددات عملية التشغيل هو نوعية المفهوم :

فهناك مفاهيم التنظير ، ومفاهيم الرصد ، ومفاهيم التحليل ، ومفاهيم التفسير ، ومفاهيم التصنيف ، ومفاهيم التقديم .... إلخ ما هنالك من مفاهيم [1] . وكل نوع من هذه الأنواع يحتاج إلى بيان إمكانياته ومزاياه التي يقدمها من جهة نوعه حتى يسهل تشغيله .

٦ - الجمهور المتلقي والتشغيل :

وفي هذا المحور تثار العديد من القضايا ، أولها وأهمها : دراسة معوقات التشغيل وهي المعوقات التي تصيب جمهور التلقي والتي تختلف من نوعية لأخرى . وهناك العلاقة مع المنظومة المرئية السائدة من جهة الأصالة والاختلاط ، ففي بعض الأحيان قد يكون التميز والأصالة عن المنظومة المعرفية السائدة هو سبيل تشغيل المفهوم ، وقد يكون في أحيان أخرى القدرة على التواصل مع ما هو موجود وهو سبيل التشغيل . وهنا تثار قضية المرجعية المختلطة أم المرجعية الأصلية ، وما هي حدود التلاقي مع الآخر ، وشروطه وحدوده ؟

وهنا أيضًا تثار جذرية أو راديكالية الطرح ، فهذه الجذرية لها في بعض الأحيان دور كبير في تشغيل المفهوم ؛ لأنها تخلق حالة « اليقين » في النفوس المطمئنة إلى مفاهيمها وأفكارها . كما تساعد على إدراك التمييز والاختلاف بين المفاهيم وبعضها البعض .

---

(١) انظر هذه الفكرة د . سيف الدين عبد الفتاح ، ضمن المرجع السابق .

ب - قنوات وأدوات التشغيل :

تستخدم العديد من الأدوات والقنوات في عمليات التشغيل وقد يتضافر بعضها البعض نجد تشغيل مفاهيم بعينها كما نلحظ الآن في واقعنا الثقافي والعلمي حين يتم تشغيل مفاهيم جديدة من مفاهيم الموضة ؛ إذ تنشأ له مؤسسات بحثية ، ومقررات دراسية ، وتعقد في سبيله الكثير من الندوات والمؤثرات وحلقات النقاش ، وتبذل من أجله الكثير من الأموال والمنح ومشاريع الأبحاث .... إلخ .

ونحن إذ نرصد أدوات وقنوات التشغيل المتعددة ، إلا أننا نعرض بشيء من التفصيل « للتدريب » باعتباره من الأدوات ذات الأهمية والوزن في عمليات التشغيل خاصة في أوساط الجماعة العلمية :

١ - التعليم ومراكز البحث العلمي .

٢ - الفنون .

٣ - القانون .

٤ - المؤسسات .

٥ - الترجمة .

٦ - الإعلام ووسائل الاتصال .

٧ - البعثات العلمية .

٨ - المدارس الفكرية .

٩ - الأطروحات الجامعية .

١٠ - بنوك المفاهيم أو دورياتها .

١١ - الندوات والمؤتمرات .

١٢ - التدريب .

تعلم المفاهيم والتدريب عليها :

التدريب هدفه الأساسي : تغيير معارف أو مهارات أو قيم واتجاهات أو الثلاث جميعًا .

وهو يهدف في مجال المفاهيم إلى :

- التبشير بمفهوم جديد وبيان فعاليات استخدامه من قبل الجماعة العلمية أو في

مجال معرفي أو تخصص محدد .

- تفكيك مفاهيم قائمة أو شائعة .
- تحرير مفاهيم تم أسرها .
- تدريب شباب الباحثين على قضايا المفاهيم .
- إحسان تعامل المواطن العادي أو المثقف العام مع قضية المفاهيم ... إلخ ما هناك من أهداف ترتبط ارتباطًا مباشرًا بموقع المتلقي والواجبات والمهام المتوقع القيام بها . كما لا بد أن يرتبط التدريب بعنصر الملاءمة والصلاحية ؛ لذا فالخطوة الأولى في قضية التدريب هو تحديد الإدراكات أو الأفهام المختلفة المفهوم قبل البدء في إفراغ المفهوم من محتواه وملئه بمحتوى جديد .

طريقة تعلم المفاهيم :

بالطبع فإن طبيعة المفهوم تؤثر في طريقة التدريب عليه . ولكن يمكن الحديث عن طريقتين :

فهناك أولًا المنحى الاستقرائي حيث يبدأ مع المتدربين بالجانب الحسي للمفهوم أو الجانب الظاهر ، ثم بمكونات وعناصر المفهوم الأساسية ، ثم فهم العلاقات بين هذه العناصر والمكونات .

وهناك المنحى الاستنباطي أو الاستنتاجي فالمفهوم أولًا ثم العملية العكسية : العناصر والمكونات ، ثم العلاقات ، ثم الجانب الحسي .

وهناك عدد من الآليات التي تساعد في تعلم المفاهيم ؛ أهمها :

١ - ضرب الأمثلة الكثيرة . [الأسلوب القرآني] .

٢ - أهمية خُطوة الاستخدام ، استخدام المفهوم بعد التدريب عليه عن طريق إجراء دراسات جديدة باستخدامه ، والنظر إلى ظواهر وفقًا له . أو دراسة ظواهر وموضوعات لم يتم دراستها من قبل .

٣ - ضرورة ممارسة المقارنة والتصنيف والتجريد بين المفاهيم المختلفة .

٤ - استخدام المفهوم أو المفاهيم في التصنيف والتمييز والتعميم ، فالمفاهيم تشمل ثلاث عمليات ؛ هي :

أ - **التمييز** : أي قدرة الفرد على أن يميز بين عناصر أو مكونات المفهوم ، أو استخدام

المفهوم في تمييز بعض الظواهر ودراستها .

ب – **التنظيم أو التصنيف** : أي قدرة الفرد على تنظيم المعلومات وتصنيفها وذلك من خلال ملاحظة الشبه وإيجاد العلاقات أو الصفات العامة المشتركة .

جـ – **التعميم** : وهو توصل الفرد المتعلم إلى مبدأ عام أو تجريد للمفهوم له صفة العموم والشمول .

* * *

نماذج مفاهيمية تطبيقية

أ . د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

بدا للفريق البحثي أن يقدم بعض النماذج التطبيقية وفق ما حددوه من أسس وخطوات ومعايير لبناء المفهوم ضمن عمليات تتفاعل فيما بينها ، وقد تخير الفريق جملة من هذه النماذج تختلف في أهميتها من حيث تأثيرها في البنية الأساسية للمفاهيم ومنظومتها من جانب ، وتأثيرها وتأثرها بالنظام المعرفي الإسلامي من جانب آخر .

ومن هنا بدا أن نتحرك صوب مفاهيم مظلة تظلل كافة العلوم ولا يختص بها علم معين على أهميتها القصوى في الضبط والتفعيل والتشغيل في البناء وإعادة البناء ، وأهمها :

المعرفة - الفكر - الحضارة والثقافة والمدنية - العلم - التجديد ، ثم تحرك الفريق لتخيير مفهوم ارتبط بالمجال القانوني والفقهي ، بل السياسة المعاصرة وهو مفهوم الشرعية الذي ورد استقلالاً أو صفة لاسم أو مفهوم آخر مثل السياسة الشرعية ، وهو ما تطلب متابعة مختلفة تبدو في طرق بناء هذا المفهوم ومعالجته . فهو نموذج مفاهيمي للمفاهيم الرحالة حينما يرتحل من مجال معرفي إلى آخر .

ثم اقترح فريق المفاهيم أن نحاول من باب تفعيل الدراسات المفاهيمية ألا يكون شكل التناول هو الاقتصار على المفهوم « المفرد » ، بل ربما يمكن دراسة كتب اهتمت بهذه القضايا المفاهيمية ضمن منهج معين ومداخل مختلفة يمكن أن تضيف للخبرة

المفاهيمية عناصر نظن أهميتها وجدواها .

ومن هنا كان كتاب « ساكس » الذي حرره ضمن مجموعة مؤلفين واستخدم فيه مدخل العلاقة بين المعرفة والسلطة مناسبة جيدة لتفعيل الأُطروحات المنهجية التي تبناها الفريق البحثي ، وبيان إمكانياتها النقدية وقدراتها في المراجعة المنهجية .

واختير مؤلف « الكتاب والقرآن » لما يحويه من مناقشة لجملة من المفاهيم والمصطلحات وتفرقة فيما بينها ، ونقد منهج الكتاب المستخدم في مدخله للتعامل مع قضية المفاهيم ، وذلك ضمن دراسة « العبث بالمفاهيم دراسة نقدية في الكتاب والقرآن » لمحمد شحرور .

هذه النماذج ليست إلا عينة مختارة ضمن جهد هذا الفريق والذي يواصل عمله ضمن تناول جملة من المفاهيم الأخرى ، أو الدراسات التي تتعلق بعالم المفاهيم .

* * *

مفهوم المعرفة

أ . د . صلاح إسماعيل عبد الحق

١ - تمهيد :

يرتبط مفهوم المعرفة بالوجود الإنساني ارتباطًا وثيقًا ، فمنذ خلق اللّٰه الإنسان على هذه الأرض ظهر معه مفهوم المعرفة ؛ وسبب ذلك بسيط وواضح وهو أن الإنسان لكي يحافظ على حياته ويجنب نفسه التهلكة والمخاطر ، كان لا بد أن يسعى إلى معرفة الأشياء والكائنات من حوله معرفة تمكنه من التواصل معها ، والإفادة منها في تحقيق ما ينفعه ، وهكذا وضع الإنسان نفسه في مقابل الأشياء وأصبح هو الذات العارفة وهي موضوع المعرفة .

ومع مضي الزمن ، أصبح البحث في المعرفة هدفًا في حد ذاته ، وأصبح السؤال : ما هي المعرفة ؟ سؤالًا ملحًا يتطلب الجواب في كل عصر ، وعند كل جماعة بشرية ، على أن مفهوم المعرفة يتميز عن غيره من المفاهيم الأخرى ، مثل : الثقافة والحضارة والعلم بأنه مفهوم « محوري » بالنسبة لها ولغيرها من المفاهيم ؛ إذ يمكن أن نقول عنه : إنه بمثابة الجذر الذي تتفرع منه بقية المفاهيم الأخرى ؛ لأن الانطلاق من تصور معين للمعرفة تتحدد بناءً عليه ماهية الثقافات والحضارات ، وإذا كانت القضايا الكبرى التي تدور حولها رحى فكر الإنسان هي قضيته عن إله خلقه في أحسن تقويم ، وقضيته عن كون يحيا فيه ، وقضيته عن نفسه ، نقول : إذا كانت القضايا الكبرى هي اللّٰه والكون

والإنسان ، فإن مفهوم المعرفة يتميز عن غيره من المفاهيم بأنه المفهوم الذي يجمع هذه القضايا في منظومة واحدة هي النسق المعرفي .

وانطلاقًا من هذه الأهمية التي يتمتع بها مفهوم المعرفة ، يتعين علينا أن نهتم به ضعف اهتمامنا بسواه ، فلو صحت نظرتنا إليه باعتباره يمثل نقطة البداية لصح بالتالي ما يترتب عليها ، ومن هنا تبرز علاقة مفهوم المعرفة بعدة مفاهيم أخرى مثل علاقة المعرفة بالهوية الحضارية والتمايز الثقافي ، وعلاقة المعرفة بالغزو الثقافي ، وعلاقة المعرفة بعملية بناء المفاهيم التي تحدد الخصوصية الحضارية ؛ فلكل حضارة من الحضارات وجهة نظرها الخاصة في المعرفة التي تحدد هويتها وتميزها عن غيرها من الحضارات ؛ صحيح أن هناك حوارًا دائمًا بين الحضارات بحيث يمكن لكل حضارة أن تؤثر في الأخرى تارة وتتأثر بها تارة أخرى ، ولكن هناك مقومات أساسية تميز كل حضارة وتحول دون ذوبانها عن غيرها في حالة التأثر ؛ وإذا كان حوار الحضارات ظاهرة صحية مقبولة ، فإن ثمة ظاهرة أخرى هي « صراع الحضارات » وفيه تحاول حضارة معينة في حالة قوتها وتقدمها أن تهيمن على الحضارات الأخرى وتسعى إلى طمس معالمها وتبديل هويتها ؛ وهنا يظهر جليًا مفهوم « الغزو الثقافي » وعلاقته بمفهوم المعرفة ، ففي حالة الغزو الثقافي تسعى الحضارة الغازية إلى القيام بعملية استبدال لمنظورها المعرض بمنظور الحضارة الضعيفة التي تغزوها ، وفي هذه العملية توجد علاقات متشابكة ، فهناك دور أساسي تقوم به الحضارة الغازية ، وهناك دور آخر تقوم به الحضارة الضعيفة لا يقل أهمية أو خطورة عن الدور السابق ، ويتمثل في استسلام أصحابها لحالة الضعف الفكري الذي تعاني منه الحضارة وقبول ما تعرضه الحضارة الغازية قبولًا أعمى بدعوى التقدم ومسايرة العصر .

ولقد تراجعت الحضارة الإسلامية في عصرنا تراجعًا جعلها في مؤخرة الركب بعد أن كانت في مقدمته . على حين تصدرت الحضارة الغربية ذلك الركب ، ولم تكتف بهذا ، بل بدأت تمارس سيطرتها وغزوها لغيرها ، وأصبحت الحضارة الإسلامية تجسد بشكل كامل موقف الحضارة الضعيفة فيما وصفناه بعملية الصراع الحضاري وما يتبعه من غزو ثقافي ؛ وإذا كان اعتلال الفكر هو أساس اعتلال الأمم والحضارات ، وإذا كان مفهوم المعرفة يقع عند حجر الأساس من المفاهيم المكونة لهوية حضارة معينة ، فلا مندوحة لنا من الوقوف عنده وقفة طويلة ، وهذا البحث محاولة أولية في هذا المجال .

ونسعى في هذه المحاولة إلى الرصد الدقيق والموضوعي لبنية مفهوم المعرفة في الفكر الغربي ، وذلك من خلال عرض آراء كبار الفلاسفة في إمكان المعرفة ومصادرها

والتحليل المنطقي لها ، وبعد ذلك نقدم التصور الإسلامي للمعرفة ، ثم نحاول عقد مقارنة بين ما يقدمه التصور الغربي وما يقدمه التصور الإسلامي ؛ ونخلص إلى بعض النتائج التي سوف يرى القارئ أنها نتائج يقوم عليها البرهان ، أو هكذا نزعم لها ، كما أننا بهذا التحليل لهذين التصورين وتلك المقارنة بينهما نطمع أن ينظر القارئ بنفسه ويرى أين تكمن القوة وأين يكمن الضعف ، ورأينا أنه من الأفضل أن نقدم بين يدي كل هذا معالجة لمفهوم المعرفة في اللغة والاصطلاح ، طالما أن مثل هذه المعالجة يمكن أن تعين على البداية الواضحة ومواصلة السير في هذه الرحلة الفكرية مع هذا المفهوم المهم .

٢ - المعرفة لغة واصطلاحًا :

المعرفة هي إدراك الأشياء وتصورها ، وفي اللغة ، عَرَفَ الشيء : أدركه وعلمه ، وعَرَّفه الأمر : أعلمه إياه ، وعَرَّفه بيته : أعلمه بمكانه [١] ؛ والمعرفة بهذا المعنى تشترك مع « العلم » بمعناه العام الذي هو إدراك الشيء على ما هو عليه ، ولكنها من ناحية ثانية تقتصر على معارف البشر ؛ ولذلك يسمى الحق تبارك وتعالى بالعالم دون العارف .

ويحلل « ليهرير » K.Lehrer كلمة « يعرف » Know في اللغة الإنجليزية ويحاول الكشف عن معانيها ، ويرى أن الإجابة على السؤال « ما هي المعرفة ؟ » ربما تبدأ بملاحظة غموض كلمة « يعرف » ، تأمل الجمل الآتية [٢] :

١ - إنني أعرف الطريق إلى القدس .

٢ - إنني أعرف العزف على الجيتار .

٣ - إنني أعرف محمدًا .

٤ - إنني أعرف أن الجملة « بعض الفطريات سامة » صادقة .

ويمكن أن ندرك ببساطة أن معنى كلمة « أعرف » يختلف في بعض هذه الجمل ، ويوضح « ليهرير » ثلاثة معاني لهذه الكلمة على النحو الآتي [٣] :

كلمة « أعرف » في المعنى الأول تعني امتلاك صورة خاصة معينة من القدرة ، وبالتالي لكون الشخص عارفًا للعزف على الجيتار هو أن يكون قادرًا على هذا العزف ، وإذا قلت أنني أعرف الطريق إلى القدس ، فإنني أعني أنني قد أحرزت نوعًا خاصًا من

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق : عبد الله الكبير وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ، دون تاريخ ، (ص ٢٨٩٨) .

(٢) Lehere , K , Knowledge , Oxford : Clarendon Press , (1974), p. (1) .

(٣) Ibid , p . (1 - 3) .

القدرة المطلوبة إما للوصول إلى القدس أو لإرشاد شخص ما إلى هناك .

والمعنى الثاني لكلمة « أعرف » هو المعرفة باللقاء أو الاطلاع أو الاتصال المباشر ، عندما أقول إنني أعرف محمدًا ، فإنني أعني أنني التقيت بمحمد أو اطلعت عليه ؛ ويميز رسل بين نوعين من المعرفة : المعرفة باللقاء أو الاتصال المباشر Knowledge by Acquaintance والمعرفة بالوصف Knowledge by Description ، المعرفة الأولى هي التي أحسها بحواسي بصورة مباشرة مثل طعم الفاكهة في فمي يأتيني بالذوق المباشر ، وصلابة القلم بين أناملي تأتيني باللمسة المباشرة وهكذا ، أما المعرفة بالوصف فهي المعرفة التي تُبنى على تلك المعطيات الحسية ، وتنطوي على تركيبات عقلية ، فإذا ركبت المعطيات الحسية التي تأتيني من القلم ، ثم أطلقت على هذه التركيبة اسم « قلم » كان هذا الاسم يتضمن حكمًا عقليًا حكمت على أساسه بأن هذا الشيء الذي أدركته قلمًا وليس شيئًا آخر [1] .

أما المعنى الثالث لكلمة « أعرف » فهو الذي تعني فيه إدراك أن شيئًا ما يعد من المعلومات ، ومن قبيل ذلك إذا كنت أعرف أن الجملة « بعض الفطريات سامة » صادقة ، إذن فإنني أدرك أن شيئًا ما يعد من المعلومات ، أي أن الجملة السابقة صادقة ، وعادة ما يتم التوكيد على أن معرفة شيء معين بالمعاني الأخرى لـ « أعرف » تستلزم المعرفة بالمعنى الخاص بالمعلومات لـ « أعرف » فلا بد أن تكون لديَّ معلومات معينة عن القدس إذا كنت أعرف الطريق إلى القدس ، وهكذا فإن المعنى الخاص بالمعلومات لكلمة « أعرف » متضمن غالبًا في المعاني الأخرى لهذه الكلمة .

ويبدو لنا من خلال هذا التحليل اللغوي لكلمة « معرفة » في اللغة العربية وفي اللغة الإنجليزية أن المعاني المحددة لهذه الكلمة تكاد تكون واحدة في اللغتين ، وتدور هذه المعاني في مجملها على الإدراك .

أما المعرفة في الاصطلاح الفلسفي فهي ثمرة التقابل بين ذات مدركة وموضوع مدرك ، وتتميز من باقي معطيات الشعور ، من حيث إنها تقوم في آنٍ واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين [2] : والمعرفة بهذا هي النتيجة التي تحصل للذات العارفة

---

(١) See Russell , B , The Problems of Philosophy , London : Oxford University Press , (1959), P. (46 - 59) .

(٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، (١٩٨٣م) ، (ص ١٨٦ ، ١٨٧) .

بعد اتصالها بموضوع المعرفة ، كما تطلق نظرية المعرفة Theory of Knowledge باعتبارها مبحثًا فلسفيًا أساسيًا على البحث في إمكان المعرفة البشرية ، وفي مصادر هذه المعرفة أو الطرق الموصلة إليها ، وفي طبيعة هذه المعرفة أيضًا ؛ وقبل أن نعالج هذه العناصر ، يحسن بنا أن نتناول الشروط المنطقية للمعرفة ؛ لأن تحليل هذه الشروط يلقي ضوءًا ساطعًا على ماهية المعرفة .

٣ - التحليل المنطقي للمعرفة :

إذا كنت تعرف أن السماء تمطر فهي تمطر ، و « تعتقد » بأنها تمطر ، ويجوز القول : إذا كانت لديك معرفة ، فإنك تملك اعتقادًا صادقًا ، ولكن المعرفة شيء أكثر من مجرد الاعتقاد الصادق ؛ لأن اعتقادك بأنها تمطر يمكن أن يكون صادقًا حتى لو لم « تعرف » أنها تمطر ، فربما تكون قد اصطنعت ببساطة ظنًا حسنًا ، فما الذي يجب « إضافته » إذن إلى الاعتقاد الصادق للحصول على المعرفة ؟ وتسمى محاولة الوصول إلى إجابة عن هذا السؤال بمشكلة « ثياتيتوس » The Problem of Theoctetus ، ومرجع ذلك أن أفلاطون قد صاغ هذا السؤال صياغة واضحة لأول مرة في محاورته « ثياتيتوس » والإجابة التقليدية أو الكلاسيكية التي اقترحها أفلاطون في محاورته تلك تتلخص في القول بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ (١) له ما يسوغه أو يقوم عليه البرهان والدليل .

ويمكن أن نعبر عن ذلك التعريف الأفلاطوني للمعرفة بصورة أخرى على النحو الآتي : عندما نقول بأن « س » يعرف « ق » ، حيث « س » تدل على شخص معين ، و « ق » تدل على قضية واقعية معينة مثل « الثلج أبيض » ، فإننا نقول : إن قضية « ق » قضية صادقة ، وإن « س » يعتقد أن « ق » ، وإن « س » يملك أدلة كافية لتسويغ اعتقاده أن « ق » ؛ فإذا قلنا مثلًا : إن محمدًا قد نجح في الامتحان ، فهذا يعني أن القضية « نجح محمد في الامتحان » صادقة ، وأن محمدًا يعتقد أنها صادقة ، وأن لديه أدلة تثبت صدقها مثل شهادته الدراسية التي حصل عليها ؛ ويتضح من هذا أن هناك ثلاثة شروط أساسية لابد من توافرها للمعرفة ، الشرط الأول : هو أن تكون القضية موضوع المعرفة صادقة ، وهذا هو شرط الصدق Truth Condition ؛ الشرط الثاني : هو أن يكون الشخص الذي يدعي المعرفة في وضع ذهني إزاء القضية موضوع المعرفة ، أي يعتقد في هذه القضية ويقبلها ، وهذا هو شرط الاعتقاد Belief Condition ،

(١) Chisholm , R . M . , Theory of Knowledge , Third Edition , New Jersy : Preentice Hall , Englewood Cliffs , (1989), p. (90) .

والشرط الثالث هو أن يملك هذا الشخص أدلة وبراهين تثبت صدق القضية موضوع المعرفة ، وهذا هو شرط التسويغ Justification Condition ، وسوف نعالج هذه الشروط فيما يلي :

١/٣ - شرط الصدق :

عندما يطلب من الإنسان تسويغ زعمه في المعرفة ، فلا بد أن يوضح لماذا يظن أن ما يقوله صادق ، وبالتالي إذا زعمت [1] معرفة أن زميلي قد تعاقد مع ناشر معين على كتابه الجديد مقابل عشرة آلاف جنيه ، وطُلب مني أن أسوغ هذا الزعم ، فلا بد أن أقدِّم الأسباب التي دفعتني للظن بأن هذا الزعم صادق ؛ وبالإضافة إلى ذلك إذا كان زعمي كاذبًا ، أعني لو أن زميلي قد تعاقد مع هذا الناشر على كتابه الجديد مقابل خمسة آلاف جنيه ، فإن زعم معرفتي غير صادق ، فأنا لا أعرف ما قلت إنني أعرفه ، وبالتالي سوف نقبل الشرطين التاليين :

١ - إذا كان « س » يعرف « ق » ، إذن من الصدق أنه « ق » .

٢ - إذا كان « س » يعرف أن الجملة « ع » صادقة ، إذن « ع » صادقة .

ومن الأهمية بمكان أن نوضح هذين الشرطين على أساس أن كلًّا منهما يعبِّر عن شرط ضروري للمعرفة ، فكلاهما يقول بأنه إذا كان المرء يعني شيئًا ما إذن فهو صادق ، ولكن ما يقول المرء إنه يعرفه في الصيغة الشرطية مختلفًا في كل حالة .

ولنتأمل الاختلاف بين قولي : إنني أعرف أن القط حيوان أليف ، وقولي : إنني أعرف أن الجملة « القط حيوان أليف » صادقة ، وربما تبدو الجملتان شيئًا واحدًا في بداية الأمر ، ولكننا إذا أمعنا النظر نلاحظ بعض الاختلافات البسيطة ، أولًا عندما أقول بأنني أعرف أن القط حيوان أليف ، مع أنني أنطق الكلمات « القط حيوان أليف » ، فإنني لست بحاجة إلى نطق هذه الكلمات ، أو أية كلمات عربية أخرى ، لكني أقول إنني أعرف أن القط حيوان أليف ؛ إذ ربما أضع هذا الزعم باللغة الإنجليزية أو الفرنسية ، والحقيقة الأساسية هي أنه مع أنني أنطق الجملة « القط حيوان أليف » في زعم معرفة أن القط حيوان أليف ، فإنني لا أقول شيئًا كاذبًا ما يكون حول هذه الجملة ، وأنا لا أقول حتى إن الجملة توجد ، وإنما استعمل فحسب الجملة لقول إنني أعرف أن القط حيوان أليف ، بالتالي ، فإنه لأمر متسق مع ما أزعمه أنه لا توجد مثل هذه الجملة على

(1) Lehrer , K . , Knowledge , p . (9-10) .

الإطلاق ، مع أن كلامي في الواقع يثبت وجود هذه الجملة بصورة واضحة ، وفي الجملة التي لها صيغة المقدم في (١) ، لا شيء يقال حول أية جملة ، فلم تزعم أن أية جملة صادقة أو حتى وجود أية جملة [١] .

والملمح المربك إلى حدٍّ بعيد في الملاحظات السابقة هو الرأي القائل بأنني إذا قلت : إنني أعرف أن القط حيوان أليف ، فلم أقل أية جملة صادقة ، ويجوز الاعتراض بأنه تبعًا لـ (١) فقد قلت : إنه من الصدق أن القط حيوان أليف ؛ ومع أنني استعملت الجملة « القط حيوان أليف » لقول إنه من الصدق أن القط حيوان أليف ، فلم أقل شيئًا حول هذه الجملة ، والتمثيل باستخدام الأسماء مفيد هنا ، فلو إنني استعمل اسم إنسان لقول شيء ما حول الإنسان ، مثلًا لو أقول : إن محمدًا شجاع ، فإنني لا أقول شيئًا حول اسم « محمد » ، وبدلًا من ذلك فقد استخدمت هذا الاسم لأقول شيئًا ما حول الشخص ؛ ومن ناحية ثانية ، عندما أقول بأنني أعرف أن الجملة « القط حيوان أليف » صادقة ، فإنني أقول بصورة واضحة شيئًا ما حول هذه الجملة ، على سبيل المثال : إن هناك مثل هذه الحجة ، وإن الجملة صادقة ، بالتالي عندما نتأمل التالي في (٢) ، فإننا نرى أنني عندما أقول إنني أعرف أن الجملة « القط حيوان أليف » صادقة ، فإن الشرط الضروري لمعرفة ما أقول إنني أعرفه هو صدق الجملة « القط حيوان أليف » ؛ وفي هذه الحالة على خلاف الحالة الأولى ، قلت إن الجملة صادقة ، وهذا يتعارض مع الحالة الأولى حيث لا أقول : إن أية جملة تكون صادقة ، بل بالأحرى استعمال الجملة لتقرير ما يكون صادقًا ؛ وهذه التمييزات قادت الفلاسفة إلى التمييز بين ما أسموه « بالتصور المطلق للصدق » Absolute Conception of Truth المتضمن في الجملة في الصيغة .

الجملة : « الثلج أبيض » صادقة .

ويسمى التصور الأول بالتصور المطلق ؛ لأنه لا توجد إشارة إلى اللغة أو أي جزء من اللغة ، وبالتالي فإن هذا التصور للصدق ليس متصلًا بأية طريقة باللغة أو بمعنى أية ألفاظ في اللغة ؛ وكما أكد « باب » Arther من الصدق أن « الثلج أبيض » حتى لو لم توجد لغة في أي مكان لوصف هذه الواقعة [٢] ، فلون الثلج والثلج نفسه من الأمور المستقلة

---

(١) ibid, p. (10) .

(٢) Pop , A , " Note on (Semantic) and The (Absolute Concept of Truth) " , in H . Feigle and W . Sellars and K . Lehrer (eds) , New Readings in Pluloseplied Analysis , New York : Appleton - Cetury - grots , (1972) .

تمامًا عن أي وصف ربما يود أي إنسان أن يقدمه للثلج ولونه ؛ ومن ناحية ثانية يسمى التصور الدلالي هكذا ؛ لأن صدق الجملة لا يعتمد على الوقائع فقط ، بل على ما تعنيه الجملة ؛ والسؤال عما إذا كانت الجملة « الثلج أبيض » صادقة لا يعتمد فقط على الثلج ولونه ، بل يعتمد على معنى الجملة والكلمات المتضمنة فيها (١) .

٢/٣ - شرط الاعتقاد :

إذا زعمت بصورة خادعة أنني أعرف أن (عليًا) تزوج (أمينة) في (٣١ ديسمبر سنة ١٩٩٢م) عندما لا أعتقد ذلك ، إذن فإنني لا أعرف أن عليًا تزوج أمينة في هذا التاريخ ، حتى لو تزوجا بعد ذلك على خلاف ما أعتقد ؛ ولو لم أعتقد بـ (ق) ، إذن فإنني لا أعرف (ق) ، وبالتالي فإن الصيغة الشرطية التالية تعبر عن شرط المعرفة :

إذا كان (س) يعرف (ق) ، إذن (س) يعتقد بـ (ق) .

وهناك مشكلات تتعلق بالأشياء المتضمنة في هذا الشرط ؛ لأن لفظ « يعتقد » مثل لفظ « يعرف » له أكثر من معنى ، واللبس الأساسي لهذا اللفظ والذي يؤثر في تحليلنا بقوة الاقتناع الذي يستلزمه القول بأن شخصًا يعتقد في شيء ما ، أصر بعض الفلاسفة على أن الإنسان ربما يعرف أن شيئًا ما يكون صادقًا حتى وإن كان يفتقر إلى امتناع في صدقه ، على حين أكد فلاسفة آخرون - في وجهة نظر مخالفة تمامًا - أن الإنسان لا يعرف أن شيئًا ما يكون صادقًا إلا عندما يكون متأكدًا وعلى يقين من صدق ما يعتقده ، وهكذا أنكر بعض الفلاسفة الشرط السابق على أساس أن الإنسان ربما يعرف أن شيئًا ما يكون صادقًا ولا يعتقد به على الإطلاق ، وأكد بعضهم الآخر أنه لكي يعرف المرء أن شيئًا ما يكون صادقًا فلا بد أن يعتقد بأنه صادق مع يقين جدير بالاعتبار (٢) .

٣/٣ - شرط التسويغ :

يؤكد الشرط الثالث على الحاجة إلى التسويغ ، وهذا الشرط على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمعرفة ؛ لأننا إذا افتقدناه فلا نستطيع التمييز بين المعرفة والاعتقاد ؛ إذ المعرفة ليست مجرد اعتقاد ، وإنما اعتقاد صادق مسوغ كما ذهب أفلاطون ؛ وعلى حين

---

(١) ibid , P. (10,11) .

(٢) ibid , P. (12) .

يمكن أن نسلم بأن المرء لا يحتاج أن يكون متيقنًا بصورة كاملة من (ق) لكي يعرف أنه (ق) ، فإننا نصر على أن المرء لا بد أن يكون مسوغًا بصورة كاملة في اعتقاده أنه (ق) لكي يقال بأنه يعرف (ق) ، ويجوز صياغة شرطنا على النحو الآتي :

إذا كان (س) يعرف أنه (ق) ، إذن (س) يكون مسوغًا بصورة كاملة في الاعتقاد بأنه (ق) .

وعندما نقول بأن (س) يكون مسوغًا بصورة كاملة ، فإننا نعني أنه يملك اعتقادًا مؤسسًا على دليل [1] ؛ ويحسن بنا في السياق أن نشير إلى أن التصور الإسلامي فيما يتعلق بقبول صدق قضية معينة يستلزم تقديم البرهان : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ١١١] .

٤ - مجال نظرية المعرفة :

الحق أن نظرية المعرفة قديمة قدم الفلسفة ذاتها ؛ إذ عالجها أفلاطون في عدة محاورات أهمها « ثياتيتوس » و « السفسطائي » وناقشها أرسطو في كتاب « النفس » و « الحس والمحسوس » وغيرهما ، وظهر موضوع المعرفة بصورة دقيقة في كتاب جون لوك j . Locke (١٦٣٢م - ١٧٠٤م) « مبحث في الفهم الإنساني » (١٦٩٠م) ، وبعد ذلك جاء كانط I . Kant (١٧٢٤م - ١٨٠٤م) فحدد طبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود .

وكان البحث في مجال نظرية المعرفة موضع خلاف بين الباحثين ؛ إذ قدموا تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس ، وبعضها يخلطها بالمنطق ، فثمة تعريف للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ويترتب على ذلك أن يكون البحث في المعرفة فرعًا من علم النفس ، وحينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الإنساني وصدقه ، وتعجز من البحث في مشكلات العلم العامة ، كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم ، وتنحصر مهمتها في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم ؛ وهناك تفسير آخر لنظرية المعرفة مفاده أنها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها ، ولكن هذا التفسير قد يؤدي إلى التباس موضوع المعرفة بموضوع المنطق والعلوم الجزئية [2] على

---

(1) ibid , P. (13,14) . and see also : w . p . Alston , Epistemic justtification : Essayge , I theaca and London : Cornell University press , (1989) .

(٢) د . محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، (١٩٨١م) ، (ص ٥٤ ، ٥٥) .

أساس أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات .

ولكن نظرية المعرفة لها مجال أوسع مما افترضت مثل هذه التفسيرات الضيقة ؛ لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو التيقن منها ، والتفرقة بين المعرفة الأولية Apriori التي تسبق التجربة والمعرفة التي يتم اكتسابها عن طريق التجربة أو المعرفة البعدية Aposteriori ، وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تسوغ وصف الحقيقة بالصدق والمطلق - إن كان هذا ممكنًا - كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها [١] .

ويقوم إلى جانب مصطلح « نظرية المعرفة » مصطلح آخر هو « الأبستمولوجيا » Epistomologie في اللغة الفرنسية و Epistemology في اللغة الإنجليزية ، فما هو المراد بالأبستمولوجيا ، وماذا عساها أن تكون علاقتها بنظرية المعرفة ؟

إن مصطلح Epistemologie في اللغة الفرنسية مشتق من الكلمة اليونانية Episteme التي تعني « العلم » أو « المعرفة العلمية » والمقطع « logie » الذي يعني في أصله اليوناني (logos) أي « نظرية » وتبعًا لهذا فإن كلمة « أبستمولوجيا » تعني حرفيًا « نظرية العلم » .

ويقدم أندريه لالاند تعريفًا للأبستمولوجيا يرى فيه أن هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر تحديدًا ، فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث Methodologie وهو جزء من المنطق ، وليست أيضًا تأليفًا Syntheses أو استنباطًا اقتراحيًا Conjecturale للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية) ، بل هي في أساسها دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بغية تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) وقيمتها ومداها الموضوعي [٢] .

ويقرر روبيه بلانشيه أن لفظ أبستمولوجيا اختراع حديث ، والثابت أنه لا يوجد في

---

(١) د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، الطبعة السابعة ، دار النهضة العربية ، القاهرة (١٩٧٩م) ، (ص ٢٩٨) .

(٢) Lalande , A , Vocabulaire Technique et Critique de la Philosohie , Paris , Pressed universitaires , 15 édition , (1985), p. (293).

قاموس لتريه Littre ولا في معجم لاروس الموضح الجديد ، ويؤكد معجم روبير أن ظهور هذا اللفظ في المعاجم التي كتبت باللغة الفرنسية يعود إلى ملحق معجم لاروس الموضح الذي ظهر عام (١٩٠٦م) (١) ، بيد أن رونز يشير إلى أن هذا اللفظ كان معروفًا ومستخدمًا قبل هذا التاريخ بنصف قرن على الأقل ، ويبدو أن أول من استعمل لفظ « أبستمولوجيا » هو فيريبه J . F . Ferrier في كتابه Institutes of Metaphysies الذي نشر عام (١٨٥٤م) ليميز فيه بين فرعين أساسيين من فروع الفلسفة هما (الأبستمولوجيا ، والأنطولوجيا) (٢) .

أما عن علاقة الأبستمولوجيا بنظرية المعرفة ، فإن هناك ثلاثة اتجاهات في هذه المسألة ، اتجاه يجعلها علاقة مطابقة ، واتجاه آخر يجعلها علاقة نوع بجنس الذين يقولون بوجود صور أخرى للمعرفة غير المعرفة العلمية وهي المعرفة الصوفية أو الميتافيزيقية والمعرفة العلمية هنا هي نوع من جنس أعم وهو المعرفة ، واتجاه ثالث يذهب أصحابه إلى رفض العلاقة بين الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة كما يفهمها غيرهم من الفلاسفة .

وأصحاب الاتجاه الأول هم الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية ، فقد ساوى هؤلاء الفلاسفة في الاستفهام بين لفظ « أبستمولوجيا » وتعبير « نظرية المعرفة » ولم يقيموا أية تفرقة بين المجالين ، فقد جاء في دائرة المعارف الفلسفية أن « الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يهتم بدراسة طبيعية المعرفة ومجالها ، ويهتم بافتراضاتها المسبقة وأساسها ، والجدارة العامة لدعاوى المعرفة (٣) .

ويدخل جان بياجيه J . Piaget صاحب النظرية الارتقائية genetiqe فمن الاتجاه الذي اعتبر مصطلح « أبستمولوجيا » مرادفًا لمصطلح « نظرية المعرفة » وقدم أسبابًا عميقة لهذا الخلط بين المصطلحين ، وخلاصة هذه الأسباب هي أن العلم والروح العلمية - سواء إليهما من خلال دورهما في المجتمعات أو نظر إليهما من خلال دورهما في بناء الفرد وتنمية ملكاته - فإنهما يكتملان بشكل مطرد ودون أن يصلا أبدًا إلى حد الكمال ؛ ولهذه الأسباب ، فإن أية نظرية في الأبستمولوجيا الارتقائية سواء كان ميدانها

---

(١) روبير بلانشيه ، نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) ، ترجمة : د . حسن عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الكويت ، (١٩٨٦م) ، (ص ٣٥) .

(٢) Runes , D . D , (ed) , Dictionary of Philosophy, Totow , New Jersey : A Helix Book, Rowman & Allanheld , (1984) , Art " Epistemology " .

(٣) Edwards , p. (ed) , The Encyclopedia of Philosophy , New York , Macmillan Publishing Co. Inc . , The free press , (1967), vol . (3) , P. (8,9) .

هو تاريخ العلم أو علم نفس الطفل ، لا بد أن تتسع في نهاية الأمر لتتحول إلى نظرية في المعرفة ، والدليل على هذا أن أية نظرية أبستمولوجية ارتقائية تهدف إلى استعراض جميع المراحل التي توصلنا من خلالها إلى ما نعتبره اليوم معرفة علمية بمعنى أنها تنظر إلى المعرفة من خلال أشكالها السابقة على الشكل العلمي لها ، تلك الأشكال التي لا نستطيع أن ننكر أنها تحتوي على قيمة معرفية معينة ، وإلا لما كانت قد أدت إلى التطور الذي انتهت إليه المعرفة مؤخرًا [١] .

ويرى أصحاب الاتجاه الثاني أن علاقة الأبستمولوجيا بنظرية المعرفة هي علاقة النوع بالجنس ، وهؤلاء الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن المعرفة لها صور متعددة ، ويعتقدون في أن هناك وسائل للمعرفة تسلك طرق غير الطرق التي سلكها العلم ، فإلى جانب المعرفة العلمية توجد معارف أخرى مصدرها القلب كما ذهب بسكال (١٦٢٣م - ١٦٦٢م) في عبارته المشهورة : « إن للقلب منطقًا هيهات للعقل أن يفهمه » ؛ وتحمس بعض الفلاسفة للحدس مثل برجسون (١٨٥٩م - ١٩٤١م) على أساس أنه : « غريزة متوقدة بالذكاء » الأمر الذي يسوغ عندهم المعرفة الصوفية أو الميتافيزيقية ، واقترح آخرون مثل هوسرل (١٨٥٩م - ١٩٣٨هـ) أن نوجه ملكاتنا العقلية وجهة أخرى ، فعلينا أن نوجهها نحو « إدراك الماهيات إدراكًا حدسيًا » حتى يمكننا أن نقيم بجوار العلم الواقعي علم الفنومنولوجيا (علم الظاهريات) [٢] ، وخلاصة هذا الاتجاه هي أن المعرفة العلمية لا تزيد على أن تكون نوعًا من جنس أعم هو المعرفة بشكل عام .

أما أصحاب الاتجاه الثالث فهم فلاسفة الوضعية المنطقية (أو التجريبية المنطقية) الذين تحول لديهم جنس المعرفة برمته إلى نوع واحد فقط هو المعرفة العلمية ، فكارناب (١٨٩١م - ١٩٧٠م) مثلًا ، لا يعترف بقيمة النظرية المعرفية إلا إذا فهمت على أنها تعني التحليل المنطقي لقضايا العلم ، ويتفق روجييه L . Rougier مع التجريبية المنطقية ، فبعد أن أعطى لأحد مؤلفاته عنوانًا هو « مبحث في المعرفة » عاد ليقول : إنه كان ينبغي عليه أن يعطيه هذا العنوان الدقيق وهو « هيكل المعرفة العلمية » ، والسبب في رأيه أنه لا توجد معرفة أخرى غير المعرفة العلمية [٣] .

---

(١) روبير بلانشيه ، المرجع المذكور ، (ص ٤٧ ، ٤٨) .

(٢) المرجع السابق ، (ص ٤٦ ، ٤٧) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٤٦) ، وانظر مقدمة المترجم ، (ص ١٤ ، ١٥) .

٥ - إمكان المعرفة :

يسعى الإنسان بكل قدراته إلى إدراك حقائق الأشياء من حوله أو حقيقة نفسه ، ولكنه قد يخطئ أحيانًا ، وهذا الخطأ يوقظ في نفسه الشك والتساؤل : هل المعرفة الحقة ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فبأي وسيلة ؟ واختلفت آراء الفلاسفة إزاء السؤال الأول ، فمنهم من أخضع أدوات المعرفة للنقد ، وانتهى بهم هذا النقد إلى رفض القول بإمكان المعرفة الصحيحة ، وهؤلاء هم دعاة الشك أو النزعة الشكية Scepticism على ما بينهم من اختلاف في وجهات النظر ، ولكن هذا الاتجاه لم يحظ بقبولٍ عند فريق آخر من الفلاسفة الذين تصدوا لدحض مذاهب الشك ، وهؤلاء هم أصحاب مذهب التيقن أو النزعة التوكيدية الدوجماطيقية Dogmatism على اختلاف صورها ، ومن ثم نستطيع أن نقسم آراء الفلاسفة في مسألة إمكان المعرفة إلى قسمين أساسيين ؛ هما :

١ - النزعة الشكية .

٢ - النزعة التوكيدية الإيقانية .

النزعة التوكيدية الإيقافية (الدوجماطيقية) تعني في الأصل إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفي للبرهنة عليه ، وأريد بها في الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها [1] ، وبعبارة أخرى النزعة التوكيدية « هي اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين ، وإذا كان مذهب الشك (رأي الشك المذهبي) يوحي بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد ، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل إلى اليقين ، وقد سارت هذه النزعة في فلسفة العقليين إبان القرنين السابع والثامن عشر ، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة ، ثم ضعفت على أثر النقد الذي وجهه كانط إليها ، واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص » [2] .

وتمثل النزعة التوكيدية بطبيعة الحال ، حجر عثرة في سبيل البحث الفلسفي بصفة عامة والبحث عن المعرفة بصفة خاصة ؛ إذ تجعل صاحبها يمضي في ادعاءات لا حد لها من حيث قدرته على المعرفة ، ومن ناحية حدود هذه المعرفة ذاتها ، والظن بأن أفكاره

---

(١) د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (ص ٣٠٠) .

(٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفي ، (ص ٨٥) .

صادقة صدقًا مطلقًا وأن ما عداها من أفكار تعد خاطئة ، وعلى خلاف ذلك فإن الشك بقدر محدود يؤدي إلى الفهم الدقيق لما هو متاح من المعرفة ويدفع بها إلى خطوات جديدة أكثر صوابًا .

وإذا نظرنا إلى الشك من ناحية دلالته ، وجدنا أنه يحمل دلالات مختلفة ، ويرجع اختلاف هذه الدلالات إلى اختلاف الموضوع الذي ينصب عليه الشك ، فقد ينصب على المعرفة وهنا نجد نمطين من الشك أحدهما هو الشك المذهبي والآخر هو الشك المنهجي ، وربما ينصب الشك على العقائد الدينية ويسمى في هذه الحالة إلحادًا وسوف ننحي هذا المعنى جانبًا ؛ لأن ما يعنينا هو الشك في مجال المعرفة .

وعندما يتعرض الإنسان لمعالجة مشكلة معينة ؛ ثم يعجز عن فهمها وحلها يميل إلى التوقف عن الحكم عليها ، والتوقف عن إصدار رأي بشأنها ويسمى هذا بتعليق الحكم Suspension of Judgmeny ، وظهر هذا الاتجاه عند مدرسة الشك في العصر الهلينستي على يد بيرون (٣٦٥ - ٢٧٥ ق . م) وتلاميذه ؛ ولكن الإنسان عندما يتخذ من الشك خطوة أو طريقة في التفكير للوصول إلى المعرفة ، فإن الشك في هذه الحالة يعد منهجًا للتفكير ، وقد ظهر هذا النوع من الشك عند سقراط وأرسطو وبيكون والغزالي وديكارت ؛ والشك في الحالة الأولى يسمى شكًّا منهجيًّا ؛ لأنه لا يزيد عن أن يكون طريقة أو خطوة سرعان ما تفضي بصاحبها إلى اليقين والمعرفة الصحيحة .

٦ - مصادر المعرفة في الفكر الغربي :

بحث الفلاسفة في المعرفة من حيث أدواتها ومصادرها ، واختلفت مذاهبهم في هذه المسألة ، فمنهم من رأى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة وهؤلاء هم العقليون ، ومنهم من رد المعرفة إلى التجربة الحسية ، وهؤلاء هم التجريبيون ، ومنهم من لم يقبل العقل أو الحس كطريق للمعرفة والتمس طريقًا ثالثًا في الحدس وهؤلاء هم الحدسيون ، ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة ترتد إلى السلوك ؛ ذي التجربة العملية وهؤلاء هم البراجماتيون ، وهم أقرب إلى الحسيين ، وجاءت الأفكار التي نادى بها الحدسيون والبراجماتيون والحسيون كرد فعل ضد الأفكار التي ذهب إليها العقليون ؛ وسوف نعرض فيما يلي لكل مذهب من هذه المذاهب على حدة :

٦/١ - المذهب العقلي : Rationalism :

يتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية في الناس جميعًا ، وعلى أننا نستطيع عن

طريق الاستدلال العقلي المحض ودون لجوء إلى أية مقدمات تجريبية أن نتوصل إلى معرفة حقيقية عن طبيعة العالم .

والمعرفة العقلية معرفة أولية Apriori يراد بها في هذا المجال الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ، ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتسابًا ، فلا تنشأ عن تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البُعدية التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة [١] .

هناك ثلاث تمييزات أساسية لمناقشة المعرفة الأولية Apriori :

أولًا : التمييز « الميتافيزيقي » بين القضايا الضرورية Necessary والقضايا الممكنة Contingent .

ثانيًا : التمييز الأبستمولوجي بين التسويغ الأولي والتسويغ البعدي Aposteriori أو التجريبي .

ثالثًا : التمييز المنطقي بين القضايا التحليلية Analytic Propositions والقضايا التركيبية Synthetic Propositions :

أولًا : تكون القضية حقيقية ضرورية إذا كانت صادقة في جميع العوالم الممكنة (بما في ذلك - بطبيعة الحال - العالم الواقعي) ، والحقيقة الممكنة هي الحقيقية التي تكون صادقة في بعض العوالم ، بما في ذلك العالم الممكن ، وليس في بعضها الآخر .

ثانيًا : تكون القضية معروفة « أوليًا » وإذا تم تسويفها بصورة كافية بطريقة لا تعتمد على « الخبرة » وتكون القضية معروفة « بعديًا » (أو تجريبيًا) إذا كان تسويفها يعتمد على الخبرة [٢] ؛ والتمييز الثالث بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ؛ وتبعًا لتصور فريجه ، تكون (ص) قضية تحليلية في حالة كونها إما :

(١) (ص) حقيقية منطقية ، ومثالها : « ليس الرجل غير المتزوج بمتزوج » .

(٢) (ص) تقبل الرد إلى حقيقة عن طريق استبدال مرادفات بمرادفات ، ومثالها : « ليس الأعزب بمتزوج » .

---

(١) د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، (ص ٣٤٣) .

(٢) Bonjour , L , The Structure of Empirical Knowledge , Harvard University Press , (1985) , p. (191,192) .

ويمكن أن نحدد العقل أولًا بأنه : « ملكة الربط بين الأفكار وفقًا لمبادئ كلية » ، ولكن مجرد « الربط » بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل ؛ إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة ، أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقًا لمبدأ ضروري كلي ، ومن هنا يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية [١] ؛ ولكن ما هي قوانين الفكر الأساسية التي تقام عليها كل طرائق البرهان ، والتي تشكل معنى العقل عند العقليين ؟

هناك ثلاثة قوانين أساسية للفكر ؛ وهي :

١ - قانون الهوية Identity ، ويتخذ صياغات متعددة ولكنها واحدة في المعنى ، فيعبر عنه أحيانًا بالصيغة (أ هو أ) ، وبالصيغة (أ = أ) ، وبالصيغة (هو هو) ، وبالصيغة (الشيء هو نفسه) ، وهذا القانون يعني أن الموجود هو ذاته دائمًا فلا يختلط به غيره ، ولا يلتمس به ما ليس منه ، فالقلم الذي أكتب به في هذا المساء هو نفس القلم الذي كنت أكتب به في الصباح ، والمكتب هو المكتب ، والكرسي هو الكرسي ، وأنا هو أنا الذي كنت البارحة وسأكونه غدًا ، فلا القلم اختلط بالمكتب ، ولا الكرسي اختلط بالقلم ، وإنما كل موجود هو ذاته وهذا من شأنه أن يجعلنا نحرص على عدم الخلط بين الشيء وما عداه من الأشياء ، وهذا يعني أن الهوية تفترض الثبات في الأشياء .

٢ - قانون التناقض Contradiction أو عدم التناقض Non - Contradiction ويتخذ هذا القانون عدة صور ولكنها واحدة في المعنى أيضًا ؛ وهي :

- (أ) لا يمكن أن يكون (ب) ولا (ب) معًا .
- لا يمكن أن يكون (أ) موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد .
- لا يمكن أن تكون الصفتان المتناقضتان صادقتين معًا .

ويتضح من خلال هذه الصيغ أن قانون التناقض ينكر إمكان الجمع بين الشيء ونقيضه في نفس الوقت ، فيستحيل أن يصدق القول بأن الحجرة مضيئة وليست مضيئة في وقت واحد ، أو القول بأن هذا الشيء مكتب وليس مكتبًا في آنٍ واحد .

والتناقض هنا هو تقابل السلب والإيجاب ، وهو غير التضاد ؛ إذ المتضادان هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع أو محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف ، مثل

---

(١) د . عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة .

أسود وأبيض فهما صفتان وجوديتان ، أي لا تدل إحداهما على عدم كما في حالة طرفي التناقض ، ومتعاقبتان على موضوع أو محل واحد ، وهو السطح ذو اللون ، وبينهما غاية الخلاف ، أي يقعان عند طرفي سلم طويل (أو قصير) من الألوان ؛ الأسود - البنفسجي - الأزرق - الأحمر - الأصفر - الأبيض ، ثم الفروق الدقيقة في داخل كل لون من هذه الألوان ، هذا في حالة التضاد ، أما في حالة التناقض فلا يوجد أي وسط بين المتناقضين : أسود ، لا - أسود ؛ إنسان ، لا - إنسان ، دائرة ؛ لا - دائرة ، ولهذا فإن المتناقضين يتوزعان فيما بينهما كل الموجود أو كل عالم المقال (١) .

٣ - مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المستبعد Excluded Middle وصيغه ؛ هي :

- (أ) إما أن تكون (ب) أو لا (ب) .

- المتناقضان لا يكذبان في نفس الوقت .

- لا وسط بين الوجود واللاوجود .

- كل شيء إما أن يكون موجودًا أو غير موجود .

وهذا القانون يعني أن أحد المتناقضين لا بد أن يكون صادقًا ، وليس هناك احتمال ثالث ، فإذا قلنا : هذا المكان إما أن يكون مدرجًا أو لا يكون مدرجًا ، لكان هذا معناه أنه لو صدق القول بأنه مدرج لكذب القول بأنه غير مدرج وليس هناك احتمال ثالث ؛ ويمكن أن نأخذ مثالًا آخر ؛ إذا قلنا : إن هذا الشيء إما أن يكون مكتبًا أو لا يكون مكتبًا ، لكان هذا معناه أنه لو صدق القول بأنه مكتب لكذب القول بأنه غير مكتب ، ولا ثالث لهذين الاحتمالين .

وتتميز هذه القوانين التي تمثل مبادئ العقل وأحكامه بثلاث سمات أساسية ؛ هي :

١ - أنها مطلقة ، أي أنه لا يتغير معناها بتغير ظروف المكان والزمان ، وضدها النسبية .

٢ - أنها ضرورية ، أي أنها واضحة بذاتها وذات نتيجة حتمية ، فهي ضرورية الصدق ؛ إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، وإنما تصدق صدقًا دائمًا ؛ وضدها الممكنة ، أي التي يمكن أن تصدق حينًا وتكذب حينًا آخر .

٣ - أنها كلية ، أي أنها عامة ومشتركة بين كل الناس ؛ إذ تسلم بها جميع

---

(١) د . عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، (ص ١٥٨) .

العقول ، وتحكم كل الأشياء ، وضدها الجزئية الخاصة بشخص معين فقط ، أو بشيء محدد فحسب .

ونظر العقليون إلى جميع قضايا المعرفة بصفة عامة ، فوجدوا أن العلوم الصورية ، أي الرياضيات والمنطق تقوم على مبادئ وأحكام تتوافر فيها السمات الثلاث السابقة جميعها ؛ ولذلك فقد اتفقوا على أن مبادئ المنطق والرياضيات تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه كل مبادئ المعرفة البشرية .

وأولى صور المذهب العقلي نجدها عند أفلاطون في نظريته المعروفة بنظرية المُثل ، وقد بدأ أفلاطون بعرض نظريته في محاورة « مينون » ومحاورة « فيدون » ، ويفرق في المحاورة الأولى بين الفكرة الشائعة التي لا تعتمد على العقل ، والعلم القائم إلى النظر العقلي ونجده في المحاورة الثانية يربط بين نظريته وأسطورة التذكر التي تصور لنا النفوس سابحة في عالم المثل قبل هبوطها إلى العالم الأرضي المادي وحلولها في الأجساد ، ويستنتج أفلاطون من ذلك أنه لا سبيل إلى المعرفة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التي كانت تحياها النفس في عالم المُثل ، وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يبرهن على الطابع الأزلي (السابق على التجربة أو المستقل عنها) للمعرفة العقلية ، فالمعرفة العقلية أو المعرفة بالصور كما يسميها سابقة على التجربة الحسية ؛ لأنها لا توجد إلا بعملية التذكر المشار إليها ؛ وتبعًا لذلك فإن نظرية أفلاطون في الصور تعتمد على وجود عالم ثابت هو العالم المعقول ، فوق العالم المتغير وهو العالم الحسي ، وهذه الصور الموجودة في العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية شأنها في ذلك شأن كل المبادئ والأحكام عند الفلاسفة العقليين الذين جاءوا بعد أفلاطون ، زد على ذلك وجود ارتباط بين هذه النزعة العقلية الصورية التي سادت فلسفة أفلاطون وبين اهتمامه بالرياضيات على أساس أنها العلم الذي يقدم لنا النموذج الصحيح للتفكير العقلي (١) .

ويسمي الغزالي قضايا المعرفة العقلية بالأوليات ، يقول : « الأوليات العقلية المحضة ، وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ، ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن إما لمعونة الحس أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت أحدها إلى الآخر بسلب أو إيجاب ، صدق بها الذهن اضطرارًا من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا

---

(١) د . يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٣٨) .

التصديق ، بل يقدر كأنه كان عالمًا به على الدوام كقولنا : إن الاثنين أكثر من الواحد ، والثلاثة مع الثلاثة ستة ، وأن الشيء الواحد لا يكون قديمًا وحديثًا معًا ، وأن السلب والإيجاب معًا لا يصدقان في شيء واحد » [1] .

وفي طريق التوكيد على المعرفة العقلية سار ديكارت الذي جرى عرف البحث الفلسفي على اعتباره مؤسس المذهب العقلي في العصر الحديث ، وتأتي أهمية ديكارت في هذا المجال من رده الحقيقة إلى العقل ، والعقل عند ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، يقول ديكارت : « العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس (بالتساوي) ؛ إذ يعتقد كل فرد أنه أولى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه ، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشبهه هذا بأن قوة الإصابة في الحكم ، وتمييز الحق من الباطن ، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو المنطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة » [2] .

ويقرر ديكارت أن جميع أفعال العقل التي يمكن أن نصل بها إلى المعرفة الحقيقية الصادقة تتمثل في فعلين اثنين ؛ هما الحدس Intuition والاستنباط Deduction ، والحدس عند ديكارت هو نور فطري أو غريزة عقلية تمكن العقل من إدراك الحقيقة إدراكًا مباشرًا لا يأتي على مراحل ولا تسبقه مقدمات تفضي إليه وإنما هو إدراك يجيء على دفعة واحدة ، وهو رؤية عقلية بلغت من الوضوح درجة يمتنع معها كل شك ؛ لأنه لا يستند إلى شهادة الحواس ولا إلى أحكام الخيال الخداع ، وإنما هو عمل عقلي خالص .

يقول ديكارت : « أقصد بالحدس ، لا شهادة الحواس – وهي متغيرة ، ولا الحكم الخداع حكم الخيال ، وإنما أقصد به الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص منتبه وتصدر عن نور العقل وحده » [3] ، كما أن الحدس يدرك الطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى عقلية نستطيع بواسطتها أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عن هذا الشيء ، وبهاتين العمليتين العقليتين نتوصل إلى المعرفة اليقينية .

---

(١) الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، الطبعة الرابعة ، دار الأندلس ، بيروت ، (١٩٨٣م) ، (ص ١٣٨ ، ١٣٩) .

(٢) رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضيي ، (ص ١٦١) .

(٣) نقلًا عن د . عثمان أمين ، ديكارت ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، (١٩٥٣م) ، (ص ٦٦) .

وجاء كانط فاتخذ المذهب العقلي عنده طابعًا نقديًا ، وأصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كان عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق نظرية ثابتة ، وإنما تدل على المبادئ الأولية أو الصور التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة ، ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان اللتان قال كانط عنهما : « إنهما سابقان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين العقليين أو الإدراك الحسي » ، ويمكن أن ننظر إلى المذهب النقدي كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل ، ويتصف هذا المذهب العقلي بأنه مثالية شارطة Transcendantal أي أنها تضع الشروط التي تدرك بواسطتها التجربة فهو يهتم أولًا برسم القوالب التي تشكل ما يصادفنا في عالم الطبيعة من محسوسات ، وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها ، وتتصف هذه الشروط العقلية بأربع صفات ، فهي ليست مكتسبة من التجربة ، وهي بسبب ذلك من عمل العقل ، أي أنها أولية وضرورية . وهي التي تجعل التجربة ممكنة ، وأضاف كانط صفة أخرى إلى هذه الصفات ؛ إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة Immanente في التجربة وليست مفارقة Transcendants ، ولعل جدة المذهب العقلي عند كانط تأتي من تصوره للعقل على أنه باطن في التجربة بدلًا من أن يكون بعيدًا عنها ، وتحدث عن التجربة على أنها « التجربة المعقولة » ، أي التجربة مثبوتًا فيها العقل [1] .

وهو في هذا يخالف المذهب العقلي عند أفلاطون وديكارت ، فعلى حين نظر أفلاطون إلى العقل وعالم المعقولات باعتباره مفارقًا للعالم المحسوس ، وتصور ديكارت العقل على أنه موازٍ للمادة ، فإن كانط قد نظر إلى العقل على أنه باطن في التجربة الحسية أو المادة .

٢/٦ - المذهب التجريبي Empiricism :

اتخذ المذهب التجريبي في نظرية المعرفة طريقًا يخالف طريق المذهب العقلي ؛ إذ أكد التجريبيون أن التجربة أو الخبرة الحسية هي مصدر المعرفة ، وأنكروا وجود معارف أو مبادئ عقلية سابقة على التجربة .

وجاء على رأس التجريبيين المحدثين جون لوك الذي رفض قول ديكارت بالأفكار الفطرية وذهب إلى أن العقل الإنساني يولد صفحة بيضاء Tabula Rasa لم يكتب

(١) د . يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٤١ ، ١٤٢) .

عليها شيء ، وأن التجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء .

نقد لوك القول بالأفكار الفطرية نقدًا عنيفًا ، ورأى أنه لو صح وجود معانٍ فطرية وقضايا موروثة لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان ، ولكن هذا لا ينسجم مع ما نعرفه عن الناس ، فقانون الهوية أو التناقض أو الثالث المرفوع أو غيرهما مما يعتقد العقليون بأنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه سوى قلة من المثقفين ، ويجهلها الأطفال والمعتوهون والبدائيون ، وبرفض الأفكار والمعاني الفطرية انتهى لوك إلى أن جميع أفكارنا ومعارفنا مستقاة من التجربة .

يقول « لوك » في « مبحث في الفهم الإنساني » : « لنفترض إذن أن الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف ، ومن دون أية أفكار ، فكيف يحدث أن يملأ ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع ، الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها ، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية ؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة من التجربة : من ذلك تتأسس جميع معارفنا ، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيًا » (١) .

ويميز لوك بين نوعين من التجربة : التجربة الخارجية وهي التجربة الحسية ، وتجربة داخلية هي تأمل العقل في الأفكار التي تصل إليه عن طريق الحس ، أو قل هناك نوعان من الإدراك : إدراك حسي عن طريق الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ، وإدراك تأملي عن طريق العمليات الذهنية ، وهذا الإدراك التأملي يستند إلى الحواس .

والأفكار التي تأتي إلى العقل عن طريق الحواس هي الأفكار البسيطة Simple Ideas من قبيل اللون والشكل والصلابة ، والامتداد ، والحجم ، والعدد والحركة ، وغيرها من الأفكار ، ويتناول العقل الأفكار البسيطة وينصب عليها نشاطه ويؤلف بذلك الأفكار المركبة Complex Ideas ؛ ولذلك لا يقابلها محسوس خارجي كما هو الحال في الأفكار البسيطة والأفكار المركبة تشمل :

١ - الأعراض modes وهي تدل على صفات لا تتقوم بنفسها بل توجد في غيرها ، كالجمال الذي نصف به الزهرة أو الحديقة .

٢ - الجواهر Substances وهي أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف

---

(١) مقتبسة من برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) ، ترجمة : د . محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، (١٩٧٧م) ، (ص ١٧٨) .

بالأعراض ؛ كالزهرة ، والحديقة ، والإنسان .

٣ - العلاقات Relations وهي أفكار تعبر عن روابط بين أشياء كفكرة الأبوة والأكبر والأصغر .

ويرى « لوك » أن الأفكار المركبة التي هي غرة نشاط العقل جعلت الفلاسفة العقليين يتوهمون أنها فطرية نابعة من العقل ولا دخل للتجربة فيها ، ويحلل لوك بعض هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها من نهاية الأمر مستمدة من الأفكار البسيطة الآتية بدورها من التجربة الحسية ؛ ففكرة اللانهائي ، كان ديكارت يعدها فكرة فطرية واستنتج عن طريقها وجود اللَّه ، وذلك على النحو الآتي : « لما كنت أشك فمعنى هذا أنني ناقص ، ولا يمكن إدراك نقص إلا إذا كانت في ذهني فكرة الكمال اللامتناهي ، فمن الذي وضع هذه الفكرة في ذهني ؟ لا بد من أن يكون موجودًا كاملًا لا متناهيًا أي اللَّه » ، ولكن لوك يرى أن هذه الفكرة وليدة نشاط العقل بتأليفه بين الأفكار البسيطة المستمدة من التجربة الحسية ، ذلك أنه لما كان وجودنا محدودًا بالزمان والمكان فإننا نتصور مكانًا لا حد له وزمانًا لا حد له عن طريق المقارنة والتخيل ، من هنا تأتي فكرة اللامتناهي ، فهي من ثم من تأليف العقل ، وهي بذلك تالية لفكرة المتناهي الآتية من التجربة والتي لولاها لما وصلنا إليها ، فالتجربة إذن هي معين المعرفة [1] .

وبعد لوك جاء ديفيد هيوم David Hume (١٧١١م - ١٧٦١م) وأسس فلسفته التجريبية في المعرفة على مقدمة أساسية هي أنه قسم إدراكاتنا كلها إلى قسمين : الانطباعات Impressions التي تنطبع بها حواس الإنسان بصورة مباشرة حينما يحس شيئًا بإحدى حواسه من ناحية ، والأفكار Ideas وهي ما تخلفه الانطباعات عند الإنسان من صور ذهنية ، وتتميز الانطباعات بأنها أكثر وضوحًا وأقوى أثرًا على حين تكون الأفكار أقل وضوحًا وأضعف أثرًا ، فالأفكار نسخ باهتة من الانطباعات .

فليس منًّا من لا يعرف الفرق الواضح بين الإدراك العقلي عند من يعاني لذع الحرارة الشديدة ، أو من ينعم بالدفء ، وإدراكه العقلي حين يستعيد ذلك الرجل نفسه ذكرى ما قد عاناه من لذع أو ما قد نعم به من دفء ، فهذه الذكرى إنما تجيء على غرار ما قد أحسه الإنسان عند الانطباع الأول المباشر ، لكنها يستحيل أن تبلغ من حيث

---

(١) د . محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، (ص ١١١ ، ١١٢) . وانظر د . عزمي إسلام ، جون لوك ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، (١٩٧٦م) .

القوة والوضوح ما قد بلغه ذلك الانطباع ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساس الشيء حين أكون على صلةٍ مباشرة به ، وبين صورته أستعيدها في ذهني حين لا يكون الشيء نفسه قائمًا على مشهد مني أو مسمع [1] ؛ يقول هيوم في « رسالة في الطبيعة البشرية » : « إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر ، وسأطلق عليهما لفظتي « انطباعات » و « أفكار » ، وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا : فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف ، قلنا أن نسميها « بالانطباعات » وإني لأجمع تحت هذا الاسم كل إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس ، وأما لفظة « الأفكار » فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات ، وأعتقد أن توضيح هذا الفرق (بين الانطباعات والأفكار) لا يتطلب بالضرورة الملزمة إفاضة في القول ؛ ذلك أن كل إنسان يستطيع بنفسه أن يدرك في غير عسر الفرق بين الإحساس والتفكير ؛ إذ من اليسير أن نميز بينهما عندما يكونان في درجاتهما المألوفة ، ولو أنه أتي يمكن أن يقتربا عند النعاس ليس محالًا في حالات معينة أن يقترب أحدهما من الآخر اقترابًا شديدًا ، مثال ذلك في حالات النعاس والحمى والجنون ، والحالات التي تتعرض فيها النفس إلى أي انفعال شديد العنف ، فعندئذ قد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا ، وكذلك الأمر من ناحية أخرى قد يحدث أحيانًا أن تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حدًّا يتعذر علينا معه أن نفرق بينها وبين أفكارنا ، غير أنه رغم هذا التشابه القريب بينهما في حالات قليلة ، إلا أنهما بصفة عامة يكونان من التباين بحيث يستحيل على أحد من الناس أن يتردد في أن يضعهما في قسمين مختلفين ، وأن يخصص لكلٍّ منهما اسمًا ليبرز ما بينهما من اختلاف » [2] .

ويقسم هيوم الأفكار إلى بسيطة ومركبة ، والبسيط هو ما لا يمكن تحليله ، أما المركب فيمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ، وإذا كانت الفكرة بسيطة كانت صورة لانطباع معين مثل لون التفاحة وطعمها ، وإن كانت الفكرة مركبة ، مثل فكرتي عن التفاحة ككل وهي فكرة مركبة من لون وطعم ورائحة وغيرها من الصفات ، فيتعين تحليلها إلى عناصر ونحدد كل عنصر إلى انطباعه الذي هو صورة له .

---

(١) د . زكي نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، نوابغ الفكر الغربي ، (٧) دار المعارف ، القاهرة ، (١٩٥٨م) ، (ص ٣٣) .

(٢) Hume , D , A Treatise of Human Nature , edited by Selby - Bigge , p. (1-2) .
مقتبسة من د . زكي نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، (ص ١٧١ ، ١٧٢) .

ويفرق هيوم بين نوعين من المعرفة ، المعرفة المنصبة على تحديد العلاقات القائمة بين الأفكار relations and ideas ، والمعرفة التي تخبرنا بخبر جديد عن أمور الواقع matters of facts ، والعلوم الرياضية من النوع الأول ، والعلوم الطبيعية من النوع الثاني (١) .

ويرى هيوم أن كل تدليلاتنا الخاصة بأمور الواقع إنما تقوم على أساس العلاقة السببية Causal Relation ، أي العلاقة السبب بالمسبب ، فعن طريق هذه العلاقة يجاوز الإنسان حدود شهادة الحس وشهادة الذاكرة في حكمه على وقائع العالم الطبيعي ، فاسأل أي إنسان ما الذي يدعوه مثلًا إلى الاعتقاد بأن صديقه فلانًا هو الآن مقيم في الريف ؟ مع أن حواسه لا تشهد في اللحظة الراهنة شيئًا عن إقامة صديقه ذاك ، كلا ولا ذاكرته تعي شيئًا عن ذلك ، يجيبك بأنه قد أقام اعتقاده ذاك على أساس دافعة أخرى من وقائع العالم الطبيعي ، كأن يقيمه مثلًا على أساس خطاب ورد إليه من صديقه ، أو على ما كان قد سمعه من صديقه ذات يوم أنه معتزم أن يرتحل إلى الريف ، لكن « الخطاب » الذي ورد إليه من صديقه أو « العبارات » التي كان سمعها منه ليست هي نفسها « الإقامة » في الريف ، إنه – إذن – يستدل حقيقة من حقيقة أخرى ، وبين اعتقاده بشيء على إدراكه الحسي لشيء آخر ، وسؤالنا الآن هو : ما الذي يسوغ له ذلك ؟ والجواب المسوغ هو علاقة السبب بالمسبب ، فهذه العلاقة هي التي تستعين بها على مجاوزة حدود الإدراكات الحسية سواء كانت قائمة الآن أو مستعادة بالذاكرة من خبرات ماضية .

نقد مبدأ العلية باعتباره ضرورة عقلية :

وطالما أن الرابطة السببية مهمة في أحكامنا على أمور الواقع ، فلا مندوحة لنا عن البحث في طريقة وصولنا إلى العلم بها ، وأدل ما أقرره في هذا الصدد ، مبدأ أطلقه على سبيل التعميم الذي لا يعرف الشذوذ ، وهو أن علمنا بالرابطة السببية في جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلي الخالص ، الذي يستغني عن الخبرة الحسية من تقريره ، أو بعبارة أخرى ، ليس علمنا بالرابطة السببية في أية حالة من حالاتها علمًا « قبليًا » مستقبلًا عن مصادر الخبرة الحسية في إثبات صدقه ، بل هو مستمد دائمًا وفي جميع الحالات من الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة السبب

(١) Hume , D , An Enquiry concerning Human Understanding, and conorning the Principles of Morals , edited by L . A . Selby - Bigge , Third Edition , Oxford : Clarendon Press , (1975) , sec . IV , part 1 , pp.(25-26) .

بالمسبب ، تقدمهما لنا متصلًا أحدهما بالآخر في كل حالة يقعان فيها لنا في خبرتنا ، وإذا لم يحدث لشيء معين أن يقع لنا في خبراتنا الحسية أبدًا ، بحيث لا ندري شيئًا عن سوابقه أو لواحقه أو مصاحباته ، ثم سئلنا : ماذا يكون سببه أو يكون مسببه ؟ ، لاستحال علينا استحالة قاطعة أن نجيب عن ذلك بشيء ، مهما تكن لدينا القدرات العقلية على أتم ما تكون كمالًا وقوةً ؛ وعلى هذا النحو فالخبرة الحسية وحدها ، لا التفكير العقلي الخالص ، هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بعالم الواقع [١] .

ولكن هيوم قد جانب الصواب عندما رفض كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وأوحى بضرورة إحراق كل كتاب لا يعتمد على الرياضة أو التجربة ؛ إذ المعرفة في رأيه لا تخرج عن المعرفة القائمة على علاقات الأفكار والمعرفة التي تدور حول أمور الواقع ، وما بدا على أنه معرفة على خلاف هذين النوعين فليس من المعرفة الصحيحة في شيء ، وإنما هو لغو باطل .

يقول هيوم في ختام كتابه « بحث في العقل البشري » : « إننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادئ ، فيا لها من إبادة تلك التي نضطر إلى فعلها ! فلو تناولنا بأيدينا كتابًا كائنًا ما كان ، كتابًا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية ، مثلًا ، فلنسأل : « هل يحتوي هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد ؟ لا ؛ هل يحتوي على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود الفعلي ؟ لا ؛ إذن فألق به في النار ؛ لأنه يستحيل أن ينطوي على شيء غير سفسطة ووهم » [٢] .

٣/٦- المذهب الحدسي : Intuitionism :

ذهب برجسون Heneri Bergson (١٨٥٩م - ١٩٤١م) إلى أنه بالإضافة إلى العقل الذي توهم أنصاره أنه يقدم لنا المعرفة برمتها ، توجد ملكة أخرى للمعرفة ، وهي من قبيل التجربة الوجدانية ، سماها برجسون الحدسي Intuition ولذلك سمي مذهبه بالمذهب الحدسي ، فما هو المقصود بالحدسي ؟ وما هو الفرق بينه وبين العقل؟

إن لفظ الحدسي له عدة معاني متباينة ، من بينها [٣] :

---

(١) المرجع السابق ، (ص ٦٩ ، ٧٠) .

(٢) مقتبسة في المرجع السابق ، (ص ١١ - ١٢٣) .

(٣) د . عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، (ص ١٦٩ - ١٩٧) ، ويترجم د . بدوي Intuition بالعيان أو الوجدان .

١ - الحدس الحسي Intuition Sensible وهو الإدراك المباشر للمحسوسات ؛ قبل إدراكي الألوان والأضواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامي ، وإدراكي لطعمها إذا ذقتها ، ولرائحتها إذا شممتها ، والإحساس الخالص لا وجود له ، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة .

٢ - الحدس التجريبي Intuition Empirique وهو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة ، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته ، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية .

٣ - الحدس العقلي Intuition Intellectuelle وهو الإدراك المباشر - دون براهين - للمعاني العقلية المجردة التي لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها ، مثل إدراك أن العدد لا متناه ، وكذلك المكان والزمان .

٤ - الحدس التنبؤي Intuition Devinatrice يحدث أحيانًا في الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب ، كما يحدث في محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر ببال فجأةً الحل المطلوب ، بعد محاولات عديدة غير مثمرة ، وهذا نوع من الحدس ، الذي نستشعر فيه الحال ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب .

والحدس في معناه اللغوي يعني الظن والتخمين في معاني الكلام والأمور ، والنظر الخفي ، والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية ، والرمي والسرعة في السير والمعنى على غير استقامة ، أو على غير طريقة مستمرة [(١)] .

ولكن الحدس الذي يعنينا هنا هو الحدس الميتافيزيقي عند برجون والذي يعد ضربًا من المشاركة الوجدانية تنفذ إلى باطن الأشياء ونوعًا من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ؛ ويرى برجون أن هناك طريقين للمعرفة : الأول هو طريق العلم ، والثاني هو طريق الميتافيزيقا ، طريق العلم من وجهة نظر برجون هو طريق المادة والكم والامتداد والمكان ومنهجه هو « التحليل » و « التصنيف » وأداتها هي العقل ، والعالم من وجهة نظر التحليل لا بد أن ينظر إليه باعتباره مؤلفًا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض ، أما من وجهة نظر التصنيف ، فإن هذه الأشياء يجب النظر إليها بوصفها حالات قابلة

---

(١) د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، المجلد الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، (١٩٧١م) ، (ص ٤٥١ ، ٤٥٢) .

للتكرار في إطار أنواع متماثلة ؛ أما طريق الميتافيزيقيا أو الفلسفة فهو طريق الروح والأمان والديمومة ومنهجه هو التعاطف الروحي وأداته هي الحدس .

والحدس عند برجسون يختلف عن كل أنواع الحدس في نقطة البداية وفي الميدان الذي يدركه ، فبرجسون قدم لنا الحدس باعتباره الملكة الخاصة بإدراك « الزمان الباطني » أو الزمان الشعوري . وبرجسون بذلك هو فليسوف الزمان ، فقد لاحظ اهتمام الفلاسفة بالمكان ، وبالأشياء التي تحتل المكان ، والذين اهتموا بالزمان لم يفهموا منه إلا هذا الزمان المرتبط بالمكان ، وذلك الزمان الآلي الذي نستطيع قياسه بالساعة ، أما برجسون فقد اتخذ نقطة بداية مختلفة وهي البدء من زمان آخر هو الزمان الباطني ويتميز هذا الزمان بأنه :

١ - لا يخضع للقياس .

٢ - زمان تتجدد لحظاته دائمًا .

٣ - لا يتصل اتصالًا مباشرًا بالمكان ؛ لأنه خاص بالحياة الشعورية .

ويحدد برجسون الصلات والفوارق بين الحدس والغريزة والعقل بقوله : « الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل ، داعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسع بدون حدود ، وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت اليقظة التي رفعته إلى هذه المرتبة التي هو فيها ؛ إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى في صورة الغريزة ، عاكفًا على الموضوع الخاص الذي يهمه عمليًا ومعبرًا عن ذاته في الخارج في شكل حركات وأفعال » [(١)] .

إن العقل أداة العلم والحدس أداة الفيلسوف ، والعقل لا يدرك إلا الصف ، والمنفصل والكمي ، والعدد ، وما يوزن ويقاس ، والمتجانس ، وبالجملة المادة ، وبخلاف هذا تمامًا مسلك الوجدان إنه يضعنا فورًا في داخل الواقع ويجعلنا نشهد صيرورته الخالعة ، ولما كان العقل يتجه دائمًا نحو ما هو مفيد عمليًا ، فإنه لا يعطينا غير معرفة جزئية ، والحدس ينصرف عن كل ما هو مفيد عمليًا ، ويرى الأشياء تحت مظهر المدة (من زاوية المدة) ويعطينا معرفة شاملة ، إنه يدرك اللامتجانس ، والمتصل ، والتداخل المتبادل ،

---

(١) Bergson , H E Mergie Spirituell , p. (192 -193) .

نقلًا عن : د . محمد ثابت الفندي ، مع الفيلسوف ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، (١٩٧٤م) ، (ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .

وما لا يمكن التنبؤ به ، والممكن ، والحرية ، والحياة ، وبالجملة الروح [(١)] .

ويقارن برجون المعرفة العقلية بآلة السينما ؛ إذ يقول في « التطور الخالق » : « غير أن العقل لما كان مشغولاً ، قبل كل شيء ، بضرورات العمل فإنه يشبه الحواس في أنه يقتصر على أن يلتقط بين حين وحين ، من الصيرورة المادية مناظر فورية وثابتة تبعًا لذلك وإذا حذا الشعور بدوره حذو العقل ، فإنه لا يلاحظ من الحياة الداخلية سوى ظواهرها تامة التكوين ولا يشعر بالحياة ، وهي في سبيل تكوينها إلا شعورًا غامضًا » [(٢)] ؛ ويُشبِّه برجون دور العقل بدور المخرج السينمائي الذي يلتقط مجموعة من الصور الفوتوغرافية عن أداء الممثلين لدور معين ويجمعها في تسلسل ، وعندما يعرضه بطريقة خاصة يحس المشاهدون بوجود حركة حقيقية ، مع أن الشريط نفسه ليس فيه ما يعبر عن هذه الحركة الحقيقية ، يقول : « تلك هي الحيلة التي يصطنعها المخرج السينمائي ، وتلك هي أيضًا الحيلة التي تصطنعها معرفتنا ؛ فبدلًا من أن نوجه انتباهنا إلى الصيرورة الداخلية للأشياء نضع أنفسنا خارجها لكي نعيد تأليف صيرورتها بطريقة مصطنعة ؛ فنلتقط مناظر فورية على وجه التقريب من الحقيقة الواقعية التي تمر ، ولما كانت هذه المناظر مميزة لهذه الحقيقة ، فإنه يكفينا أن نسلكها على طول صيرورة مجردة متجانسة غير مرئية ، توجد في قاع جهاز المعرفة ، لكي تحاكي ما تحتوي عليه هذه الصيرورة نفسها من عناصر نوعية ؛ وهذه هي الطريقة التي يسلكها الإدراك الحسي والإدراك العقلي ، واللغة إلى وجه العموم ؛ فسواء أكان الأمر خاصًّا بالتفكير في الصيرورة أم التعبير عنها ، بل إدراكها حسيًّا ، فإننا لا نفعل سوى أن [نُشَغِّل] ما يشبه أن يكون مصورًا سينمائيًّا داخليًّا [(٣)] ، والخاصية المميزة إذن للمعرفة العقلية كما يهاجمها برجون هي أنها ذات طبيعة سينمائية .

ويمكن أن نلخص الاعتراضات التي يوجهها برجسون إلى المعرفة العقلية على النحو الآتي [(٤)] :

---

(١) بترويي ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ، الجزء الثاني ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (١٩٦٧م) ، (ص ١٩٠ ، ١٩١) .

(٢) هنري برجون ، التطور الخالق ، ترجمة د . محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (١٩٨٤م) ، (ص ٢٤٤ ، ٢٤٥) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٢٧١) .

(٤) د . يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٥٤) .

١ - المعرفة العقلية لا تستطيع أن تلمس الشيء موضوع المعرفة إلا لمسًا سطحيًا وتتناوله من الخارج فقط : إنها تدور حوله ، ولكنها لا تستطيع مطلقًا أن تنفذ إلى باطنه ، إنها تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصورًا عقليًا باردًا ، ولكنها لا تستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشيء .

٢ - المعرفة العقلية معرفة نسبية ، إذ إنها تبدأ وتنتهي من وجهة نظر كل فرد وتبعًا لاتجاهه العقلي ، ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشيء في الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها .

٣ - المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء ، أعني أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فكل ما تستطيع أن تصل إليه هو رسم تخطيطي مجرد للشيء موضوع المعرفة ، وهذا الرسم التخطيطي مقتطع Decoupé من محيطه الذي يتحقق فيه ، ولا يمثل إلا رمز الشيء في حالته الكمية .

٤ - المعرفة العقلية معرفة ميتة إستاتيكية لا تستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء ، وهي حالته الثابتة غير المتحركة .

٥ - المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ، ثم تقوم بتركيب الأجزاء التي حللتها ، ولكن الكل التركيبي الذي سنحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفًا تمام الاختلاف عن الكل المليء بالحياة والذي يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل ويحلله .

هذه المعرفة العقلية الإستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية هي معرفة العلماء ؛ لأن القوانين العلمية تتصف بهذا كله ، وفي مقابل هذه المعرفة العقلية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء دون لجوء إلى تحليل ، بل يجعلنا نعيش في جو من التعاطف Sympathie مع الشيء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية [1] .

الحدس عند الصوفية :

إذا كان العقليون قد نظروا إلى العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة ، ونظر التجريبيون إلى الحس بوصفه مصدر المعرفة ، فإن الصوفية في الإسلام يرون أن

(١) د. يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٥٤ ، ١٥٥) .

المعرفة الحسية أكثر درجات المعرفة عرضة للخطأ ، وأن المعرفة العقلية وإن كانت أكثر رسوخًا وثقة إذا ما قورنت بالمعرفة الحسية ، إلا أن العقل له مجال محدود ليس في وسعه أن يتجاوزه ، وأن وراء المعرفة الحسية والعقلية نطاقًا آخر يمثل المعرفة اليقينية أو العلم اليقيني ، وطريقه هو الحدس أو الذوق أو العيان أو الوجدان أو ما جرى مجراها من مصطلحات الصوفية .

والحدس الصوفي لا يأتي نتيجة لعملية التعلم أو التأمل وإنما هو نور يقذفه اللّه في قلب الصوفي ، يقول الغزالي : « وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة اللّه تعالى الواسعة ، ولما سُئل رسول اللّه ﷺ عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] ، قال : « **هو نور يقذفه اللّه تعالى في القلب** » فقيل : وما علامته ؟ فقال : « **التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود** » (١) .

ويحدد الغزالي العلم اليقيني الذي يتوق إليه الصوفية بقوله : « العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلًا من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا ، لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا » (٢) .

ولكي يصل الإنسان إلى الحالة التي يكون فيها عرضة لتلقي النور الإلهي ، يتعين عليه أن يقطع العلائق كلها ويقبل بكنه الهمة على اللّه ، وبعبارة أخرى يقوم بتخلية القلب من كل ما سوى اللّه وتحليته بذكر اللّه ، يقول الغزالي : « ولا تظنن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط ، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة ؛ فإذا جلس في مكانٍ خالٍ وعطل طريق الحواس ؛ وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت وقال دائمًا – اللّه اللّه اللّه – بقلبه دون لسانه إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من العالم ويبقى لا يرى شيئًا إلا اللّه ﷻ انفتحت تلك الطاقة ، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء وانكشف له ملكوت السموات والأرض ،

(١) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، دون تاريخ ، (ص ٣١) .
(٢) المرجع السابق ، (ص ٢٦) .

ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه كما قال النبي ﷺ : « **زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها** » ؛ وقال الله ﷻ : ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الأنعام : ٧٥] ؛ لأنَّ علوم الأنبياء عليهم السلام كلها كانت من هذا الطريق لا من طريق الحواس ، كما قال الله ﷻ : ﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا ﴾ [المزمل : ٨] معناه الانقطاع عن كل شيء ، وتطهير القلب من كل شيء ، والابتهال إليه سبحانه بالكلية ، وهو طريق الصوفية ولنا طريق التعليم فهو طريق العلماء وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة ، وكذلك علم الأولياء ؛ لأنه وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق كما قال ﷻ : ﴿ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾ [الكهف : ٦٥] ، وهذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة ، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم [١] ؛ وهكذا يرى الصوفية أن المعرفة اليقينية تفيض من نبع يتجاوز نطاق الحس والعقل معًا .

على أن هناك شيئًا تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن أصحاب المذهب الحدسي من الفلاسفة والصوفية إذا كانوا قد رفعوا من شأن الحدس كمصدر للمعرفة ، فلا يعني هذا ازدراء العقل وإنكار دوره ، ولا يعني التخلي عن تقدير الحس وعدم الاعتراف بقيمته ، وإنما يعني فحسب أن هاتين الأداتين تقدمان لنا معرفة محدودة ونسبية ، وأن هناك معرفة أخرى أسمى وأعلى وهي المعرفة الحدسية .

٤/٦ - **المذهب البراجماتي** : Pragmatism :

هاجم أصحاب المذهب الحدسي المعرفة العقلية ، وكذلك فعل أنصار المذهب البراجماتي ، فقد جاءت البراجماتية لتمثل هجومًا آخر على المذهب العقلي وتعد في الوقت نفسه تطويرًا للمذهب التجريبي بالمعنى التقليدي .

تطلق الفلسفة البراجماتية على مجموعة من الفلسفات المتباينة إلى حد ما ، والتي ترتكز جميعها على مبدأ مؤداه أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة ، وكان الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩م - ١٩١٤م) هو أول من استخدم اسم البراجماتية وصاغ هذه الفلسفة صياغة اقتربت من الاكتمال .

---

(١) الغزالي ، كيمياء السعادة ، مع المنقذ من الضلال من طبعة مكتبة الجندي ، (ص ١٢٥ - ١٢٨) .

وفي عام (١٨٧٨م) نشر بيرس مقالًا بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ » (١) ، وفي إجابة عن سؤال ، ما هو المدرك العقلي ؟ صاغ بيرس قاعدته البراجماتية الشهيرة : « تدبر الآثار التي يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذي نفكر فيه ، وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن الموضوع » ، وهو يوضح قاعدته بقوله : إن فكرتنا عن « النبيذ » لا تعني شيئًا « إلا ما له من آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت ، أو غير مباشرة » ، وكذلك أيضًا إذا قلنا عن شيء ما إنه « صلب » فإنما نعني أنه لن يخدش بواسطة مواد أخرى كثيرة ، ويجمل بيرس رأيه قائلًا : « إن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن آثاره الحسية » ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ، فالمعرفة الصحيحة ، أي الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع ؛ ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التي عرف أهميتها من العلم الحديث ، والواقع أن كل أفكارنا في رأي بيرس شبيهة بالفروض العلمية (٢) .

وجاء بعد بيرس التابعان الكبيران اللذان سارا على دربه ؛ وهما وليم جيمس William Jams (١٨٤٢م - ١٩١٠م) وجون ديوي John Dewey (١٨٥٩م - ١٩٥٢م) ، ثم انتقلت البراجماتية إلى بلدان أخرى مثل إنجلترا على يد الفيلسوف الإنجليزي فرديناند شيلر Ferdinand C . S . Shiller (١٨٦٤م - ١٩٣٧م) الذي طورها وصبغها بصبغة إنسانية فيما أطلق عليه اسم المذهب الإنساني Humanism .

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة يتفق البراجماتيون على رد الحقيقة إلى المنفعة وعلى أن المعيار الوحيد للحقيقة هو القيمة والنجاح ، وقد أفضى بهم هذا إلى إنكار أن تكون المعرفة نظرية أو تأملية محضة .

والبراجماتية بمغزاها العام كما حددها ديوي في « قاموس القرن » (١٩٠٩م) هي النظرية القائلة بأن عمليات المعرفة وموادها تتعين في حدود الاعتبارات العملية أو الفرضية فليس ثمة مجال للقول بأن المعرفة تتعين في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة

---

(١) Peiri, E . S ., " How to Make our Ideas Clear " , in the Popular Science Monthly , (7510 x 11) , (1878) .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، (١٩٨٢م) ، (ص ١٠٣) .

أو الاعتبارات الفكرية المجردة [١] ؛ وهي فيما يقول جيمس : « إنها اتجاه تحويل النظر بعيدًا عن الأشياء الأولية ؛ المبادئ ، النواميس ، الفئات ، الحتميات المسلم بها ، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة ، الثمرات ، النتائج ، الآثار ، الوقائع ، الحقائق » [٢] ؛ وعلى هذا النحو تقف البراجماتية ضد الفلسفات المثالية أو العقلية وتقترب من الفلسفات التجريبية ، وهذا هو ما عبر عنه جيمس على غلاف كتابه « البراجماتية » بقوله عنها : « إنها اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير » ؛ إذ هي في رأيه « تمثل اتجاهًا مألوفًا في الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبي » وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذي يميز البراجماتية ؟

إن الشيء الذي تتفق حوله البراجماتية مع التجريبية التقليدية عند لوك وباركلي وهيوم ومل ، هو الاعتماد على الخبرة الحسية ، أي الركون إلى الواقع الخارجي كما يظهر في خبرتنا الحسية ، والاستناد إلى التجربة كما تأتي به الحواس ، أما الشيء الذي يلفت النظر لجدته في البراجماتية فهو أنها تستبدل النظر إلى المستقبل بالنظر إلى الماضي ، أو قل تستبدل النظر إلى الأمام بالنظر إلى الوراء ؛ فالتجريبية التقليدية اهتمت في تحليل المعرفة الإنسانية بردها إلى أصولها البسيطة والبحث في العلاقة بين الأشياء الخارجية وآثارها على حواسنا وما ينشأ من معرفة نتيجة ذلك اللقاء بين الأشياء والحواس ، أما البراجماتية فصرفت اهتماماتها إلى ربط معارفنا بالتجربة لا من حيث الأصل والنشأة ، بل من حيث النتائج ، ومن ثَمّ فإن البراجماتيةَّ لا تشغل نفسها بالسؤال عن نشأة المعرفة والأفكار ، بل ينصب جل اهتمامها على النتائج المترتبة على المعرفة والأفكار في الواقع [٣] .

وعلى هذا النحو ، فإن البراجماتية هي « محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلًّا على حدة ، ما الفرق الذي يحدث لأي امرئ - من الوجهة العملية - إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلًا من ذلك ؟ إذا لم يكن ثمة فرق عملي يمكن تتبعه ، فالبدائل إذن تعني من الوجهة العملية نفس الشيء ، ومن ثم فإن أي نزاع أو خصام بشأنها نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى » [٤] .

---

(١) Beck R . N . , Handbook in Social Philosophy , Macmillan Publishing Co. New York, (1979) , P. (121) .

(٢) وليم جيمس ، البراجماتية ، ترجمة د . محمد علي العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (١٩٦٥م) ، (ص ٧٦) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٧٠) . (٤) المرجع السابق ، (ص ٦٤) .

ولقد اتفق ديوي مع بيرس وجيمس على الفكرة الأساسية التي قامت عليها البراجماتية وهي أن صحة الأفكار تقاس بما يترتب عليها من منفعة ونتاج ، ولكنه قدم صورة أخرى للبراجماتية عرفت باسم مذهب « الذرائع » أو « الأداتية » Instrumentalism ومؤداها أن المعرفة أداة للعمل ، فالأفكار ذرائع أو وسائل نتوسل بها في توجيه سلوكنا بما يحقق الغاية المنشودة ، ولا توصف الفكرة بأنها « حق » إلا إذا كانت مرشدًا يهدينا إلى حل مشكلة معينة ، ويسوق ديري مثلًا يوضح به فكرته على النحو الآتي : هب أن رجلًا مسافرًا في جهة لا يألفها ويصل إلى مفترق طرق ، وطالما أنه يفتقر إلى معرفة يقينية بطريق العودة ، فإن حالة الحيرة والشك تغلب عليه ، فأي طريق هو الطريق الصحيح ؟ وكيف تتبدد الحيرة ؟

لا يملك سوى احتمالين : إما أن يسلك طريقًا سلوكًا عشوائيًا ، أو يتعين عليه أن يحدد أساسًا للنتيجة وهي أن طريقًا معينًا هو الطريق الصحيح ؛ وتحديد هذا الأمر بواسطة الفكر سيتضمن بحثًا لوقائع أخرى ، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى ، أو عن طريقهما معًا ، ويجب على المسافر الذي تتجاذبه الحيرة أن يتعرف بدقة على الأشياء المقامة لديه ، ويجب عليه أن يقدح زناد ذاكرته ، وهو يبحث عن دليل ، ربما يتسلق شجرة ، وربما يسلك هذا الاتجاه أولًا ثم يسلك ذاك ، وهو يريد شيئًا في الطبيعية قد يكون لافتة أو خريطة ، إن فكره المتأمل يهدف إلى اكتشاف الوقائع التي تفي بغرضه (١) .

ويتبين لنا من هذا المثال أن الفكرة التي تطرأ لذلك المسافر ترتبط بموقف معين ، وليست سابحة في خلاء ، ولا بد أن ترسم خطة واضحة لحل المشكلة التي تواجه ذلك المسافر ، وهكذا تكون الأفكار أدوات وتكتسب صوابها من مدى هدايتها لأصحابها في مجال السلوك والعمل ، وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن الفكرة عند صاحبها كالخريطة في يد المسافر ، ولا تكتسب الخريطة قيمتها من دقة وجمال ألوانها ، وإنما تتوقف قيمتها على كونها أداة يهتدي بها المسافر لمعرفة المواطن التي يقصدها .

ويتضح لنا مما أسلفناه أن البراجماتية قامت لمهاجمة المذهب العقلي على وجه

---

(١) Dewey , Je , How We Think , Boston : Heaith , (1933), p. (13 -14) .

وانظر أيضًا جون ديوي ، المنطق نظرية البحث ، ترجمة : د. زكي نجيب محمود ، دار المعارف ، القاهرة (١٩٦٠م) ، و د . أحمد فؤاد الأهواني ، جون ديوي ، نوابغ الفكر الغربي (١١) الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، دون تاريخ ، (ص ١٠٣ ، ١٠٤) .

الخصوص ، فإذا كان المذهب العقلي يأخذ على عاتقه البحث عن ماهيات الأشياء ، فإن البراجماتية تذهب إلى أن هذه الماهيات العقلية لا وجود لها ، بل الموجود هو الآثار السلوكية المترتبة على الأفكار ، وإذا كان العقليون يرون أن الحقيقة باطنة في الأشياء ، فإن البراجماتيين يقولون :

إن الحقيقة تقبل على الأشياء من الخارج ، أي من دنيا الفعل ، والسلوك ، وإذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم في الدلالة على هذه الأشياء من آثارها الحسية ، فإن البراجماتيين يخالفونهم ويرون أنه لا شيء يعدل الآثار الحسية ، وإذا كان بعض العقلانيين (كانط مثلًا) قد رأى أن الوظيفة الأساسية للعقل قائمة في أن ينشر على الأشياء مجموعة من العلاقات ، فإن البراجماتيين يذهبون إلى أن العلاقات بين الأشياء توجد في الطبيعة [1] ، أي أنها مجانبة أشياء وليست مفارقة لها .

٧ - تعقيب :

يتبين لنا من خلال هذا العرض الموضوعي للتصور الغربي للمعرفة أنه يتسم بعدة ملامح يأتي في موضع الصدارة منها أنه تصور يدور في نطاق الوجود ولا يتجاوزه ، كما أنه تصور متنافر يرفض كل عنصر من عناصره العنصر الآخر .

ولو نظرنا إلى الملمح الأول ، لوجدنا أن المعرفة في الفكر الغربي تقتصر على الوجود ، وظهر هذا واضحًا من وسائل المعرفة التي انصبت على عقل الإنسان عند العقليين ، وعلى حواسه عند الحسيين وشاركهم البراجماتيون في الركون إلى حواس الإنسان كمصدر للمعرفة وزادوا على ذلك الاهتمام بنتائج المعرفة والأفكار ، ثم جاء الحدسيون ليردوا شيئًا من الاعتبار للحدس والوجدان ، والشيء الجدير بالملاحظة هنا أن المعرفة ترتبط بالإنسان وجودًا وعدمًا ، سواء كان الوجود بمعنى الطبيعة هو مصدر المعرفة للإنسان أم كانت ملكات الإنسان مصدرًا لها ، فإن المعرفة في هذه الحالة تدور كلها في إطار الوجود ؛ ونحن لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التصور الغربي ضيق ومحدود عندما يجعل مصدر المعرفة هو الوجود فحسب .

وبالإضافة إلى ذلك فإن التصور الغربي متنافر يقوم كل عنصر منه على أنقاض العنصر الآخر ، فإذا كان المذهب العقلي قد جعل من العقل مصدرًا وحيدًا لكل

---

(١) د . يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٥٨) .

معارفنا ، فإن المذهب التجريبي ينكر ذلك ويجعل من التجربة مصدرًا للمعرفة ، وجاء المذهب الحدسي وانتقد المذهبين العقلي والتجريبي على أساس أن المعرفة التي نحصل عليها من هذين المذهبين هي معرفة سطحية ونسبية وميتة ، على حين يقدم لنا الحدس معرفة عميقة حقيقية حية ؛ ونحن نرى أن هذا التعارض الذي يقيمه الفلاسفة بين مذاهبهم ليس له ما يسوغه إذا شئنا إصابة الحق في البحث عن مصادر المعرفة ؛ لأن كل مذهب منها يتناول في حقيقة أمره جانبًا من الموضوع غير الجوانب التي تتناولها المذاهب الأخرى ، وعلى هذا النحو يجب النظر إلى هذه المذاهب على أنها متكاملة ، وهو رأي سوف يبدو واضحًا في التصور الإسلامي للمعرفة .

ولقد ترتب على تركيز كل مذهب من مذاهب المعرفة في الفكر الغربي على جانب واحد من ملكات الإنسان وقدراته وحواسه أن التصور الغربي للمعرفة ظهر جزئيًا محدودًا لا يدرك الأمر إلا من زوايا متباينة جزئية لا يصعد بعدها إلى كلٍّ ، يجمع هذا الشتات ويضمه في وحدة متسقة ؛ كما نتج عن هذه النظرة الجزئية نتائج غاية في الخطورة وأهمها أن كل مذهب بالغ في تقدير ما ركن إليه من مصادر المعرفة ، وإذا كانت هذه المذاهب كلها تدور في فلك الإنسان ، فكان من الطبيعي أن تقدم صورة غير حقيقية للإنسان باعتباره سيدًا للكون ويمثل مركز العالم كله ، وكان من الطبيعي أيضًا أن يرتبط بهذا تحديد الغاية من المعرفة في مقولة أساسية هي قهر الطبيعة ، والسيطرة عليها ، ونحن لا ننكر عليهم هذا الانتقال من النظر إلى الإنسان باعتباره مركزًا للعالم إلى النظر إلى الهدف المنشود من وراء المعرفة باعتباره قهرًا للطبيعة ، وإنما ننكر عليهم المقدمة في الأساس ومنذ البداية ، فالإنسان سيد في الكون لا سيد له .

على أن الملمح الذي يكشف عن جوهر التصور الغربي في المعرفة ويلزم عن الملامح الأخرى هو أنه تصور « مادي » ، فلو أعدنا النظر مرة أخرى إلى تحليل المعرفة ومصادرها في هذا التصور ، لتبين لنا في وضوح أن الاهتمام قد انصب كله على الوجود ، أما ما كان قبل هذا الوجود وما سيكون بعده فلم يحظ بأية عناية في التصور الغربي ، لكي نكون بمأمن من الزلل نضيف فنقول إلا في حالات نادرة ، ولا غرو بعد ذلك أن يوصف هذا التصور بأنه مادي لا يجاوز حدود المادة إلى ما قبلها وما بعدها وما فوقها ؛ ولذلك كثيرًا ما يجري وصف التصور الغربي بأنه تصور أعرج يسير على رِجل واحدة ، أو أنه طائر مهيض فقد جناحيه ، جناح ما قبل الوجود وجناح ما بعده ؛ ويستطيع التصور الإسلامي للمعرفة أن يرد إلى هذا الطائر جناحيه المفقودين ؛ لأنه وحده هو الذي يملك

الشيء الذي يقال عن خالق هذا الوجود وغايته ومهمة الإنسان فيه وما كان قبله وما سيكون بعده .

ومع ذلك فنحن لا ندعي أن التصور الغربي للمعرفة تصور خاطئ برمته ، وأننا لا نستطيع أن نصل من خلاله إلى أية حقيقة ، كلا إنما نزعم أنه تصور يختلط فيه صواب بخطأ بحيث نستطيع أن نقول : إنه تصور غامت رؤيته ، كما أنه تصور ناقص ومحدود ؛ وإذا كان هناك تصور هذا شأنه ، فمن الضلال والتضليل تقديمه للناس على أساس أنه النموذج المعرفي الذي يجب أن نتبعه حذو النعل بالنعل ، أو نقدم عليه عنوة كل التصورات المعرفية الأخرى .

٨ - المعرفة في التصور الإسلامي :

١/٨ - رفض الشكية النزعة و « الاعتقاد » المسيحي :

تزايدت النزعة الشكية تزايدًا ملحوظًا وخطيرًا في عالمنا المعاصر ، وبخاصة في العالم الغربي ؛ فهي المبدأ السائد بين المثقفين ، وغالبًا ما توجد بين غير المثقفين الذين يجارون أهل الفكر في مجتمعاتهم ؛ وهذا الانتشار المدهش للنزعة الشكية ناشئ إلى حد ما عن نجاح العلم الذي جرى النظر إليه على أنه انتصار متصل للعقل التجريبي على العقل الديني ، ويجري تعريف العقل الديني على أنه العقل الذي يشايع الأفكار التي تعلمها الكنيسة وتقدمها للناس ؛ ويرى التجريبيون أن الكنيسة قد فقدت حاكميتها أو سلطتها في تعليم الحقيقة منذ زمن بعيد ، ولم تكن سلطتها أبدًا بذات قيمة ؛ لأن موقفها دوجماطيقي بالضرورة ، أي أنها تسلم بقضايا معينة بحيث تكون صادقة دون أن تخضعها أولًا لاختيار تجريبي وفحص نقدي ؛ ولا تزال النشوة تغمر المثقفين في العالم الغربي ، ومن حذا حذوهم في عالمنا العربي ، بهذا النصر السهل للعقل العلمي على الكنيسة ، وبسبب هذه النشوة تراهم يقفزون إلى تعميم خاطئ ومزدوج مفاده أنه حيث إن المعرفة الدينية هي معرفة دوجماطيقية بالضرورة ، فإن كل الطرق إلى الحقيقة لا بد أن تكون تجريبية ، ويجدون تأييدهم النهائي في المعطى الحسي كما تقدمه التجربة المضبوطة ؛ ويستعجلون في استخلاص النتيجة بقولهم : إن أي شيء لا يتم إثباته على هذا النحو يكون موضعًا للشك ، وإذا لم يكن قابلًا لإثباته هكذا ، فهو باطل بالضرورة [1] .

---

(1) Al Faruqi , J . R . , Al-Tawhid : Its Implications For Thought and Life, Herndon, Virginia, U . S . A . : International Institute of Islamic Thought , Second Edition , (1992) , P. (39) .

ولذلك فإن العقيدة في رأيهم هي مشايعة لوجهة نظر معروفة بحيث لا تقبل الإثبات في الخبرة ، ومن ثم عديمة القيمة ، ونتيجة لذلك فإن « الاعتقاد » Faith [١] هو فعل أو عزم به يعمم المرء أو يعقد النية على أن يقبل كشيء صادق ما يمثل عقبة كؤود للعقل ؛ ولقد وصف « باسكال » الاعتقاد على أنه « رهان » Wager ، ولكن ماذا عساها أن تكون فكرة الرهان هذه ؟ وهل هي فكرة كافية ؟

ومفاد فكرة الرهان أن الدين يحتمل أن يكون باطلًا ويحتمل أن يكون صحيحًا ، وإذا افترضنا أنه صحيح ، فإن من يعرض عن تعاليم الدين سوف يلقى عذابًا في جهنم خالدًا فيها ، أما إذا افترضنا أنه باطل والتزمنا مع ذلك بتعاليمه ، فما الذي نخسره ؟ إن كل ما نخسره هو عبارة عن مجموعة من المتع العارضة المحدودة ؛ وما دام الأمر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين طالما أن هذه الطريقة تفضي إلى الكسب والفوز إذا كان الدين صحيحًا دون خسارة فادحة إذا كان باطلًا .

غير أننا لو نظرنا إلى القيمة الحقيقية للرهان ، لوجدنا أنها ضعيفة للغاية ؛ لأنها ترتكز على فكرة واحدة تمثل عنصرًا ضئيلًا من التصور الصحيح للدين وهي فكرة الكسب أو المنفعة ، وهذه الفكرة تتصل بوشائج قربى حميمة مع الفكرة البراجماتية عن الدين كما يقدمها وليم جيمس القائلة بضرورة التسليم بالحقائق الدينية طالما أنها نافعة ، والحق أننا لا نقبل العقيدة الدينية لمجرد أنها نافعة فقط ، بل نحن نقبلها ؛ لأنها حقيقة في ذاتها بغض النظر عن آثارها ، كما أن الرهان عند بسكال يقدم صورة مشوهة للإيمان بوجود اللّه طالما أنه يقيم هذا الإيمان على أساس الرعب والخوف فقط من اللّه ، ويستبعد حب اللّه والإيمان الصادق به ؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن فكرة الرهان تفسح المجال أمام أية بدعة يراهن عليها صاحبها وينظر إليها على أنها عقيدة حقيقية ، وبذلك تستوي الأديان السماوية الحقة مع البدع والنحل وغيرها من الأفكار الضالة ؛ زد على كل هذا أن فكرة الرهان تستبعد دور العقل في فهم الدين .

ويصف الأشخاص – الذين لا دين لهم ، ويعيشون فيما بين المسيحيين – الإيمان المسيحي على أنه اعتقاد شخص أعمى في قطة سوداء في حجرة مظلمة لا توجد بها

---

(١) تترجم كلمة Faith إلى العربية بـ « إيمان » ، وهو اعتقاد راسخ لا يقل في قوته عن اليقين ولكن لا يمكن نقله عن طريق البرهان ، يعتمد أساسًا على الثقة وطمأنينة القلب أكثر مما يعتمد على الحجج العقلية ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفي ، (ص ٢٩) ، ولكننا سوف نترجمها بـ « اعتقاد » .

قطة ؛ وفي القرن التاسع عشر ، وفي أوج النشوى التي أحدثتها انتصارات العلم ، نصح اللاهوتي الألماني Schleieirmacher أتباعه من المسيحيين في الرد على الذين يستخفون بالدين بألا يأسسوا الحقيقة المسيحية على الواقع أو الواقع الملاحظ بشكل نقدي ، بل على الخبرة الذاتية ؛ ولقد أكملت الثورة الرومانسية سيطرتها بوضوح على الوعي الأوروبي ، حتى اللّه في وجهة النظر الرومانسية ، يتوقف وجوده على شعور الشخص الذي يختبر الإيمان ويكابده ؛ وهذا هو السبب في أن المسلم لا يجب أن يسمي إيمانه اعتقادًا Faith ، وعندما تستعمل كلمة Faith أو Belief بمغزى عام ، فإنهما تحملان في الوقت الحاضر تضمنًا بعدم الصدق أو الاحتمال أو الشك والارتياب ، وتنقلان صحة ما فقط ، عندما يتم نسبتهما إلى شخص ما أو مجموعة معينة ، وحتى الآن ، فإنهما تعنيان فقط أن الشخص أو المجموعة تتمسك بقضية معينة بحيث تكون صادقة ؛ ومن الواضح أن هذا هو المقابل الدقيق لكلمة « إيمان » في التصور الإسلامي ، وهذه الكلمة مشتقة من « أمن » وتعني أن القضايا التي تشملها هي صادقة في الواقع ، وأن صدقها يحيط به العقل ، أي يفهمه ويقبله ، وفي طريقة التعبير الإسلامية العربية يمكن أن يكون المرء كذابًا أو منافقًا ، ولكن الإيمان لا يمكن أن يكون كذبًا بمعنى أن موضوعه يكون غير موجود أو يكون بطريقة أخرى غير ما يفيده القول ؛ وهذا هو السبب في أن الإيمان واليقين كلمتان مترادفتان ، وقبل اليقين يجوز لمرء أن ينكر الحقيقة ، وأن يشك فيها ، ولكن عندما يكون اليقين حاضرًا فإن الحقيقة تكون مثبتة ومقنعة مثل الدليل الحسي (١) ؛ وعلى هذا النحو يختلف « الإيمان » في التصور الإسلامي عن « الاعتقاد » في التصور المسيحي ، فالإيمان ليس فعلًا أو عزمًا على قبول شيء لا يكون معروفًا معرفة تؤكد صدقه ، وليس رهانًا ، وإنما هو يقين ، وهو أعلى مراتب المعرفة .

٢/٨ - التوحيد من حيث هو مبدأ للمعرفة :

إن الإيمان باللّه والإقرار بوحدانيته تعالى هو المبدأ الأول للإسلام ، وفحوى هذا المبدأ أن الإله هو اللّه وأنه لا إله غيره ، وأنه تعالى هو الأحد ، الفرد الصمد ، وأنه مطلق الكمال ، ليس كمثله شيء ، وكل ما سواه مغاير له ومخلوق له ، فهو الخلاق ليس له شريك ؛ وهو الحق ومصدر كل حق وخير وجمال ، وإرادته هي التي تحدد غاية وجود الكائنات ، وهي القانون الذي يحكم الكون والمخلوقات ويقنن السلوك والأخلاق ،

---

(١) Ibid, p. (40) .

والتوجه إليه هو التوجه إلى الخير والعدل والحق وهي أسمى الغايات وأسمى مراتب الوجود ، وطاعة أمره هي بداهة تحقيق العدل والحق والخير وهي واجبة على كلٍّ الكائنات وعلى رأسها الإنسان ، ويترتب على ذلك في منهجية الفكر الإسلامي أن اللّه هو الحق وهو مبدأ كل شيء وهو غايةُ كلِّ شيء ، فوجود اللّه تعالى وإرادته وأفعاله هي الأسس الأولى التي يقوم عليها بناء كل الكائنات ، وكل المعارف وأنظمتها (١) .

والبحث عن الحقيقة أو المعرفة في الفكر الإسلامي لا بد أن يتخذ نقطة بدايته من الإيمان بوحدانية اللّه ؛ ذلك الإيمان الذي لا يجب النظر إليه على أنه مقولة خلقية فحسب ، بل لا بد أن ننظر إليه أيضًا على أنه مقولة معرفية (٢) ، فاللّه ﷻ سمى نفسه في القرآن الكريم « بالحق » ، وذلك في آيات مثل قوله تعالى : ﴿ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ﴾ [يونس: ٣٠] ، وقوله تعالى : ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: ٣٢] ؛ وإذا كان اللّه هو الحق وهو خالق الوجود ومبدعه ، فيلزم عن ذلك أنه سبحانه هو مصدر الحقيقة ، وسر ذلك واضح وبسيط وهو أن اللّه قد خلق كل شيء بالحق ولم يخلق أي شيء عبثًا سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [إبراهيم: ١٩] ، واللّه يقضي بالحق ويهدي إليه وهو بذلك أحق أن يتبع ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس: ٣٥] .

وخير ما يوصف به موقف الإسلام من نظرية المعرفة هو أنه قائم على وحدة الحقيقة وهذه الوحدة تلزم بشكل طبيعي عن وحدانية اللّه المطلقة ؛ لأن اللّه إذا كان واحدًا بالفعل كما يجزم الإسلام ، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة ؛ واللّه يعلم الحقيقة كاملة ويوحي من علمه الكامل اليقيني بالحقيقة إلى خلقه ، فلا يمكن أن يجيء ما يوحيه مختلفًا عن الحقيقة الواقعية ؛ لأنه سبحانه هو الموحي وهو خالق الحقائق كلها الواقعية والمطلقة ؛ والحقيقة التي هي موضوع عمل العقل متضمنة في قوانين الطبيعة التي هي سنن اللّه في خلقه ، وهي بأمر اللّه سنن دائمة ثابتة ، ومن هنا يمكن أن تُكتشف وتُقنن ويتم التعامل الإنساني معها وتستخدم للوفاء بمسؤولية الإنسان في الإصلاح والإعمار وخدمة مصالح الإنسان .

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة ، القاهرة ، (١٩٨٦م) ، (ص ٧٨ ، ٧٩) .
(٢) Al Faruqi , I . R . , O P . Cit . . P. (42) .

ويتألف التوحيد باعتباره مبدأ منهجيًا من ثلاثة مبادئ فرعية ؛ هي :

١ - رفض كل ما لا ينسجم مع الواقع .

٢ - إنكار التناقضات .

٣ - الكشف عن الدليل الجديد أو المضاد .

ويستبعد المبدأ الأول الكذب والتضليل من الإسلام ، وذلك بقدر ما يخضع كل شيء في الدين للفحص والنقد والانحراف عن الواقع والعجز عن التوافق معه يعد أمرًا كافيًا لإبطال أي موضوع في الإسلام سواء كان قانونًا أو مبدأ للأخلاق الشخصية أو الاجتماعية ، أو عبارة حول العالم ، وهذا المبدأ يحمي الإسلام من الظن Opinion ، أعني من وضع زعم للمعرفة غير مختبر وغير مؤكد ، ويبين القرآن أن الزعم غير المؤكد هو مثال « للظن » (وهو المعرفة الخادعة المضللة في معظم الأحيان) ، ويحرمه القرآن في قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [الحجرات : ١٢] ، والمسلم هو الشخص الذي لا يزعم شيئًا سوى الصدق ولا يقدم شيئًا غير الصدق (١) .

وإذا نظرنا إلى المبدأ الثاني وهو عدم التناقض ، لوجدنا أنه يمثل جوهر المذهب العقلي Rationalism ، وبدون هذا المبدأ لا يوجد تجاه من النزعة الشكية ؛ لأن التناقض المطلق يعني أنه لا يمكن أن نعرف أبدًا صدق أيٍّ من المتناقضين ؛ وتفرض وحدة الحقيقة المطلقة في الإسلام أنه لا يوجد تعارض مطلق بين العقل والوحي ، كما ترفض رفضًا قاطعًا فكرة أنه لا يوجد فهم أو مبدأ أو حقيقة أو بعد أعلى يمكن أن يزيل التناقض ، فالإنسان يبحث في الطبيعة يحاول أن يكتشف السنن والقوانين التي أوجدها الخالق في الكون ، وكثيرًا ما يخطئ فيتوهم أو يظن أنه قد أدرك الحقيقة برمتها مع أنه كان على خطأ ، ومثل هذا الموقف قد يخلق تعارضًا في الذهن بين العقل والوحي ، لكن وحدة الحقيقة ترفض هذا التعارض وترى أنه وهم محض ، وتطالب الباحث بالنظر مرة أخرى في معطياته وفحصها من جديد ، فقد يكون سبب التعارض الظاهر بين العقل والوحي راجعًا إلى سوء فهم الوحي أو إلى خطأ الاستدلال منه ، وربما يرجع إلى خطأ فيما انتهى إليه العلم أو العقل من نتائج ، وفي مثل هذه الحالات التي يندر أن توجد في تاريخ الفكر والحضارة الإسلامية يحسن بالباحثين أن يعودوا إلى معطياتهم ويفحصوها مرة ثانية ، وبإعادة النظر فيما توصل إليه الفكر الإنساني في فهم الوحي ، أو فيما توصل إليه العقل

---

(١) Ibid , P. (43,44) .

الإنساني في إدراك الحقائق الواقعية ، والسنن الكونية يتم تمحيص الفهم ، وشحذه ورعاية المصالح وتحقيق الغايات المقصودة ، واستنادًا إلى وحدة الحقيقة لا بد أن يتم تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الوهمي بين مسلمات الوحي والحقائق الواقعية (١) .

أما المبدأ الثالث والأخير فهو أن وحدة الحقيقة المطلقة ، أو طبيعة السنن الإلهية في الخلق ، تفرض أن باب النظر والبحث في طبيعة الخلق لا سبيل إلى غلقه ؛ وذلك لأن سنن اللّه في خلقه غير محدودة ، ومهما عرفنا منها ومهما تعمقنا في هذه المعرفة فلا تزال هناك حقائق أخرى تحتاج إلى الكشف عنها ؛ ومن هنا فإن الاستعداد لقبول الجديد من المدركات والبراهين ، والإصرار على متابعة البحث هي خصائص لازمة للعقل المسلم الذي قبل مبدأ وحدة الحقيقة ؛ وعلى هذا النحو ينظر المسلم نظرة صحيحة إلى مجالين من العلم ، علم اللّه المطلق الحق ، وعلم البشر ، وإن شئت الدقة قل « المعرفة » ، والمحدود المتغير النسبي ، وتبعًا لذلك لا يوجد عند الباحث المسلم في إطار المجال الثاني من المعرفة ثوابت دوجماطيقية تحول بينه وبين الكشف عن كل ما هو جديد أو بين النظر إلى كل ما تم اكتشافه على نحو يبين له أنه يظل مؤقتًا حتى تؤكده أو تكذبه أدلة أخرى جديدة ، وذلك انطلاقًا من أن الإنسان لا يستطيع التمكن من المعرفة برمتها في أي وقت ، وهذا على خلاف علم اللّه الواقع ﴿ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام : ٨٠] .

٣/٨ - مصادر المعرفة في التصور الإسلامي : (الوجود ، الوحي) .

انطلاقًا من الإيمان باللّه والإقرار بوحدانيته ، يتبين لنا أن التصور الإسلامي للمعرفة يضيف إلى مصادر المعرفة مصدرًا غير وارد فيما قدمته نظرية المعرفة في الفكر الغربي ، ألا وهو « الوحي » ، فبالإضافة إلى مصدر « الوجود » ، أي الكون بكل ما فيه وعلاقة الإنسان بالموجودات في هذا الكون ، يقدم اللّه لنا مصدرًا ثانيًا هو « الوحي » ويتضمن في الإسلام القرآن الكريم والسنة المطهرة وهي أقوال الرسول محمد ﷺ وأفعاله وتقريراته ، وسوف نعرض فيما يلي لأهم الأفكار المحورية في هذين المصدرين .

١/٣/٨ - الوجود :

لو أمعنا النظر في القرآن الكريم من ناحية تناوله للوجود باعتباره مصدرًا للمعرفة ،

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة ، (ص ٩٢) .

لوجدنا أنه يؤكد على دور الحواس في اكتساب المعرفة في آيات كثيرة مثل قوله تعالى : ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل : ٧٨] ، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [المؤمنون : ٧٨] ، ولعلنا نلاحظ أن الآيتين الكريمتين أضافتا إلى السمع والأبصار باعتبارهما من أهم الوسائل للإدراك الحسي وسيلة أخرى لنوع آخر من الإدراك وهي « الأفئدة » ، والقرآن الكريم يعبر « بالفؤاد » ويعبر أحيانًا « بالقلب » عن مجموع مدارك الإنسان التي تغطي مفهوم العقل ، وإن كان العقل لم يرد في القرآن الكريم كاسم أو كشيء معرف بالألف واللام ، وإنما يرد دائمًا على صورة فعل ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [المؤمنون : ٨٠] ، وقوله تعالى : ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٢٤٢] ؛ ولم ينظر التصور الإسلامي في المعرفة إلى « القلب » باعتباره عضوًا ماديًّا فحسب كما ينظر الماديون والتجريبيون ، وإنما نظر إليه نظرة أثرى وأغنى وأكثر معقولية من ذلك ؛ إذ نظر إليه على أنه أداة للتأمل والتفكر والتدبر والاعتبار والنظر ، وهو « لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلق ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان » (١) ؛ وتبعًا لهذا يجب أن لا نحفل كثيرًا باختلاف الألفاظ عقل ، قلب ، فؤاد ، لب ؛ لأنها ألفاظ متباينة لحقيقة واحدة تقريبًا هي اللطيفة الربانية ، وليس أدل على ذلك من حديث القرآن عن « عقل القلوب » في آن واحد ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج : ٤٦] .

والحقُّ أن القرآن الكريم نبَّهنا إلى خطورة التقليد في إفساد التفكير وإدراك الأشياء ؛ إذ نراه ينعي على تقليد الإنسان لغيره وجموده على ما كان عليه أسلافه من رأي ومعرفة ؛ لأن التقليد يفضي إلى تعطيل العقل عن البحث والنظر أو يكون حجابًا يحجب العقل عن إدراك الحقيقة ، يقول اللّٰه تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة : ١٧٠] .

---

(١) الجرجاني ، التعريفات ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، (١٩٣٨م) ، (ص ١٥٦) .

ولقد ألمحنا إلى أن الغزالي قد ثار على التقليد ودعا إلى نبذه ، وكان في ذلك سابقًا لفلاسفة نظرية المعرفة في العصر الحديث وعلى رأسهم ديكارت ، وغني عن البيان أن الغزالي يستقي أفكاره أولًا من القرآن الكريم .

ولم يقف القرآن الكريم عند حد الدعوة إلى وجوب الملاحظة الحسية والنظر العقلي ورفض التقليد فحسب ، وإنما جعل الإنسان الذي لا يستفيد بعقله وقلبه وحواسه في مرتبة البهائم أو دون ذلك ، يقول اللّه تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٧٩] .

وعلى هذا النحو يرفع التصور الإسلامي من قيمة العقل والحس كوسائل للمعرفة شريطة أن ندرك بوضوح مجالهما وحدودهما ، وإذا جاز لنا أن ندمج هاتين الوسيلتين في اسم واحد هو العقل ؛ لأنهما يدوران في فلك الإنسان ، فإننا ننتقل خطوة أخرى لنقرر قضية أساسية لدى المسلم وهي تكامل الوحي والعقل ، وهي قضية تنبع من مبدأ التوحيد في العقيدة الإسلامية ، فالعقل من خلق اللّه وهبه اللّه للإنسان ليدرك به الدنيا التي يحيا فيها ويسعى في مناكبها ليلبي حاجته ويحمل أمانة مسؤولياته فيها ، فالعقل خلق مقصود للإدراك والسعي وحمل المسؤولية ، وإذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وحمل المسؤولية ، فإن الوحي المنزل إلى الإنسان من لدن الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان وإتمام إدراكاته بتحديد غايات الحياة ومسؤولية الإنسان فيها وربط إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية ، ومن ثم فإن الوحي والعقل ضروريان ومتكاملان لتحقيق الحياة الإنسانية الصحيحة ، وبعبارة أخرى لا مجال ولا معنى للقول بتناقض الوحي والعقل أو تعارضهما ، فالعقل والوحي مقصودان متكاملان في حياة الإنسان وفي سعيه لبلوغ حاجاته وتحقيق غايات وجوده وحمل مسؤولياته في هذه الحياة ؛ ولكن يتعين علينا أن ندرك منزلة وحدود العقل والوحي ، فالعقل الإنساني رغم كل مكانته وإمكاناته في حياة البشر يظل محدودًا جزئيًا يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته وسبل أدائه ، وجاء الوحي على أيدي المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل ليمد العقل الإنساني بالمدركات الكلية في علاقات الكون وموضع الإنسان منها ومهمة وجوده تجاهها وقواعد علاقاته الإنسانية والاجتماعية الأساسية اللازمة لترشيد سعيه وتحقيق غاية وجوده [١] .

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة ، (ص ١١٢ - ١١٤) .

ونحن هنا لا نقرر شيئًا جديدًا ؛ لأن هذا أمر انتبه إليه أسلافنا في مجالات المعرفة المختلفة ، ولو أخذنا الفلسفة مثالًا لأحد هذه المجالات ، لوجدنا أن الفلاسفة المسلمين الأولين حاولوا بيان أن ما يصل إليه العقل فكرًا وعلمًا يتفق في الأصول مع ما يجيء به الوحي قرآنًا وسنةً ؛ وأجمل هذه المحاولات محاولة ابن طفيل (توفي ٥٨١هـ) في كتابه « حي بن يقظان » ؛ إذ تخيل إنسانًا نشأ في جزيرة لا يسكنها بشر سواه ، وليس فيها معه إلا نبات وحيوان ومخلوقات طبيعية مثل الشمس والأرض وغير ذلك ، ولما اكتمل نضجه العقلي استطاع من خلال تأمل المخلوقات من حوله أن يستدل بعقله المحض على وجود اللّٰه ، وعلى حقائق الأشياء وطبائعها ، وأدرك ابن طفيل أن العقل له قدرات محدودة وهنا يمده الوحي بما ينقصه ؛ إذ رأى مثلًا أن الوحي يوجب تفاصيل لا يصل إليها العقل بمفرده مثل العبادات والفرائض من صلاة وزكاة وصيام وحج وغيرها ، وإن شئت مثالًا آخر يوضح توافق الوحي والعقل في الإسلام فاقرأ كتاب ابن رشد (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

٢/٣/٨ الوحي :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانًا ، وإذا كانت الشكوك والأوهام تحول أحيانًا بين العقل والإدراك الصحيح للأمور ، فإن مصدر الوجود يشوبه القصور والنقص ، وتبعًا لذلك إذا شاء العقل أن يدرك الحقيقة المطلقة أو يدرك الأشياء على حقيقتها فلا بد من مساعدة مصدر آخر منزه عن الخطأ وهو « الوحي » .

ويقدم لنا الوحي معارف لها صور منوعة ؛ إذ يقدم لنا معرفة تتعلق « بالغيب » أو معرفة ميتافيزيقية ، ويقدم لنا معرفة تتعلق بالقوانين الطبيعية في الكون ، ومعرفة تتعلق بالسنن الحاكمة للوجود الإنساني ؛ ونعرض فيما يلي لكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة بشيء من الإيجاز .

ينفرد الوحي دون كل وسائل المعرفة التي تندرج تحت مصدر الوجود بتقديم المعرفة الغيبية أو الميتافيزيقية ، ونسوق مثالين لهذه المعرفة يتعلق أولهما بالإخبار عن الأحداث التي تقع في المستقبل ، ويتعلق ثانيهما بحل لمشكلة فكرية يقف الحس عاجزًا إزاء ما يمكن أن تنتهي إليه أو ما يمثل خلالها وهي مشكلة البعث والنشور ؛ المثال الأول تجسده الآيات الأولى من سورة الروم ، وواضح أننا نقدم هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر ، تقول الآيات : ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ

غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝ وَعْدَ اللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ [الروم: ١- ٧] ، وهذه الآيات نزلت في مناسبة معينة وردت فيها عدة روايات من بينها رواية ابن جرير عن عبد الله بن مسعود قال : كانت فارس ظاهرة على الروم ، وكان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم ، وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس ؛ لأنهم أهل كتاب وهم أقرب إلى دينهم ، فلما نزلت : ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: ١- ٤] ، قالوا : يا أبا بكر إن صاحبك يقول : إن الروم تظهر على فارس في بضع سنين ، قال : صدق ، قالوا : هل لك أن نقامرك ؟ ، [أي نراهنك ، وكان ذلك قبل تحريم الرهان باعتباره من الميسر] فبايعوه على أربع قلائص إلى سبع سنين ، فمضت السبع ولم يكن شيء ، ففرح المشركون بذلك ، وشق على المسلمين ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : « **ما بضع سنين عندكم ؟** » قالوا : دون العشر ، قال : « **اذهب فزايدهم وازدد سنتين في الأجل** » ، قال : فما مضت السنتان حتى جاءت الركبان بظهور الروم على فارس ، ففرح المؤمنون بذلك ؛ والوحي هنا ينقلنا من الواقع المحسوس ، أي هزيمة الروم من الفرس إلى غيب يتجاوز نطاق الحس وهو ظهور الروم على الفرس والذي تحقق بعد بضع سنين ، أي أن الوحي ينقلنا من المعرفة الحسية إلى معرفة غيبية تصبح واقعًا محسوسًا في وقت معين ، وهذا يعني أن الوقوف عند حدود المعرفة الحسية والتقيد بمصدر واحد للمعرفة هو « الوجود » ، يجعل الإنسان يعرف « ظاهرًا » من الحياة الدنيا ويجهل أشياء أخرى تتعلق بما وراء المادة أو ما وراء الحس وهي الأشياء التي يأتي على رأسها أمور الروح والبعث والحساب والجنة والنار ؛ وهذا ينقلنا مباشرة إلى المثال الثاني الذي أردنا أن نقدمه بغية توضيح المعرفة التي يقدمها لنا الغيب ، والذي يختص بتناول مسألة البعث والنشور .

لقد عنى القرآن الكريم عناية بالغة بتقرير حقيقة البعث والنشور وردها إلى الله ﷻ وذلك في مواضع كثيرة من آياته البينات ، ويمكن أن نتناول قصتين - على سبيل المثال - لتوضيح هذا الأمر ، جاءت الأولى في قوله ﷻ : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ

يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٩] ، ولو تدبرنا هذه الآيات ، لوجدنا أن الشخص الذي مرَّ على هذه القرية لم يدرك في بداية الأمر إلا ما جاءت به الحواس وهو مشهد الموت والبلى الذي تمثله القرية الخاوية على عروشها المحطمة على قواعدها ، ولم يستطع أن يتجاوز هذا الواقع المادي المحسوس إلى ما وراءه ، ووقفت به معرفته الحسية عند التساؤل : ﴿ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ أي كيف تدب الحياة في هذا الموات والخواء ؛ وهنا لم يقدم اللّٰه له برهانًا عقليًّا على الاستنباط وإنما قدم له برهانًا « حسيًّا » من نفس معرفته الحسية التي هي كل معرفته عند هذا الحد .

وجاء هذا البرهان على صورة أن اللّٰه أماته مائة عام ثم بعثه ، وتفرض علينا التجربة الحسية تصور الآثار على فعل مائة عام في طعام الرجل وشرابه وحماره ؛ أما الطعام والشراب فلم يصبهما العفن ، ولكن الحمار تعرت عظامه وتفسخت ، وكانت الآية هي ضم العظام ثم كسوتها باللحم ، وردها إلى الحياة مرة أخرى ، وهنا أدرك الرجل كيف يحيي اللّٰه الأشياء بعد موتها ؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن المصير بالنسبة للرجل وطعامه وشرابه من ناحية وحماره من ناحية أخرى يعد دليلًا على قدرة اللّٰه المطلقة ؛ وهكذا أقر الرجل الذي عاش التجربة الحسية بأن اللّٰه قادر على كل شيء ، وقدرته سبحانه في هذا المجال تتجلى في القدرة على أن يعيد مرة أخرى ما خلقه أول مرة .

والقصة الثانية التي توضح حقيقة البعث والنشور وتردها إلى اللّٰه تعالى تقررها الآيات الآتية : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٧٧ - ٨٢] ، وقال المفسرون : إن أُبي بن خلف أتى النبي ﷺ بعظم حائل وفتّته بين يديه ، وقال : يا محمد أترى اللّٰه يحيي هذا بعد ما قد رُمَّ ؟ فقال : « **نعم ، يبعث اللّٰه هذا ويميتك ثم يحييك ثم يدخلك في نار جهنم** » ، فأنزل اللّٰه تعالى هذه الآيات .

وتلفت هذه الآيات انتباه الإنسان إلى واقعه الخاص المتمثل في نشأته من نقطة من

ماء مهين ، تلك النقطة التي تصير بعد ذلك هذا الإنسان المجادل لخالقه ، ويطلب منه الدليل على من يعيد الأجسام بعد البلى ، والإنسان في هذه الحالة يقف بإدراكه عند مستوى الواقع المحسوس ولا يريد أن يتجاوزه إلى ما وراءه ، ولذلك تتوقف معرفته لما بعد الموت عند الأجسام البالية ، مما ترتب عليه إغفال نسبة القدرة على إعادة الخلق إلى من قدر على الخلق أول مرة ؛ إذ إن منطق الواقع يقول إن من قدر على تحويل النطفة إلى إنسان يقدر كذلك على أن يحول العظم الرميم إلى مخلوق حي ، ثم يخاطب القرآن البشر بمنطقهم المادي الحسي فيوجه الأنظار إلى التحولات في الخلق مثل الشجر الأخضر وهو في حالة الحياة إلى وقود للنار في حالة الموت ، زد على ذلك أن هذه الآيات تقدم طريقة للمعرفة تعتمد على المعرفة الحسية ولكنها تتجاوزها إلى مرتبة أخرى ، وهذه الطريقة هي قياس الغائب على المشاهد ، فالآيات تدعونا إلى النظر في المشاهد وقياس الغائب عليه ، ونتيجة ذلك هي إثبات المطلوب ، وهذا يعني أن الإنسان عندما ينظر ويتأمل في خَلْقه من نطفة أول الأمر تأملًا سليمًا ، فإنه يصل إلى أن اللّه الذي خلقه هكذا قادر بلا ريب على أن يحييه من جديد .

وبالإضافة إلى ما يقدمه لنا الوحي من معرفة غيبية ميتافيزيقية ، فإنه يرشدنا إلى جوهر حقيقة القوانين الطبيعية أو السنن الإلهية التي يسير الكون على أساسها ، وإلى الغاية منها ، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك إرشاد أو بيان أو تعبير يتعلق بتلك القوانين أصدق من بيان خالقها ومدبرها (١) . ويقدم لنا الوحي غطاءً آخر من المعرفة يتمثل في « السنن » الاجتماعية والتاريخية الحاكمة والمرشدة للوجود البشري ، فالقرآن الكريم يعلمنا سنة إلهية لا تحكم المجتمع الإسلامي فحسب ، بل تحكم كافة المجتمعات ، ومؤداها أن التغيير في الداخل شرط ضروري لحدوث التغيير في الخارج ، أي أننا إذا أردنا أن يغير اللّه ما بنا من حال إلى حال ، فلا بد أن نغير ما بأنفسنا أولًا ، يقول اللّه تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١] .

ويعلمنا القرآن أيضًا سنة حضارية تمثل حجر الزاوية في حركة التاريخ وهي الارتباط العلي بين بطر النعمة والظلم والفساد وبين هلاك المجتمعات وتدهور الحضارات ، يقول تعالى : ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا ۖ فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا ۖ وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥٨ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة ، (ص ٩٠ ، ٩١) .

رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾ [القصص: ٥٨ ، ٥٩] ، والوعي بالسنن هنا يكشف لنا عن أن الهلاك الذي يصيب المجتمعات ليس نتيجة لظلم خارجي يقع على الإنسان ، وإنما هو محصلة طبيعية لظلم الناس لأنفسهم .

وإذا كان القرآن الكريم يعد مصدرًا أساسيًا لمعرفة سنن اللَّه في خلقه سواء كانت طبيعية أو اجتماعية وحضارية ، فإن السنة النبوية الموضحة للقرآن تعد مصدرًا مكملًا لهذا المصدر الأساسي ؛ ومن بين السنن الكثيرة التي تكشف عنها السنة المطهرة سنة اقتران القوة والعزة والوعي بالتضحية والجهاد والاستشهاد على حين يرتبط الوهن والضعف والمهانة بالتخلي عن التضحية والجهاد والاستشهاد [1] ، وأبرز الأحاديث التي توضح هذه السنة قول رسول اللَّه ﷺ : « **يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها** » ، قال قائل : أَوَ مِن قلة نحن يومئذ ؟ قال رسول اللَّه ﷺ : « **أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، لينزعن اللَّه من صدور أعدائكم المهابة منكم ، وليلقين اللَّه في قلوبكم الوهن** » ، قالوا : وما الوهن يا رسول اللَّه ؟ قال : « **حب الدنيا وكراهية الموت** » [2] .

٤/٨ سمات المعرفة في التصور الإسلامي :

١/٤/٨ عدم الفصل بين المعرفة والعمل :

إن المعرفة في الرؤية الإسلامية ليست غاية نبلغها ونقف عندها فحسب ، بل هي مرحلة لا بد أن تلحقها مرحلة أخرى تتمثل في السلوك أو العمل ، أو بعبارة أخرى إن الرؤية الإسلامية تقتضي التتابع في حلقتين : الأولى هي الحلقة الإدراكية المعرفية ، والثانية هي السلوكية العملية ، فلا يعقل أن يدرك الإنسان الحق من الوجهة النظرية ويقف عند هذا الحد ، بل لا بد أن يتجاوز ذلك إلى فعل يهتدي بهذا الحق ، وبالتالي لا خير في معرفة إلا إذا كان يتبعها عمل ، فالإيمان مثلًا ، هو « ما وقر في القلب وصدقه العمل » ، وكان الرسول ﷺ يوصي أصحابه بالتزام الحق والعمل به متى عرفوه « **عرفت فالزم** » .

وليس من قبيل الصدفة أن يضع التصور الإسلامي للمعرفة كلمة الباطل في مقابل

---

(١) انظر د . سيف الدين عبد الفتاح ، عقلية الوهن ، دراسة لأزمة الخليج ، الطبعة الأولى ، دار القارئ العربي ، القاهرة (١٩٩١م) ، (ص ٤٧ - ٥٣) .

(٢) رواه أبو داود .

كلمة حق ؛ وذلك لأن الحق في نظره لا يعني مجرد « الصحة » أو « السلامة » في التفكير المنطقي النظري ، بل يشير في معناه إلى دائرة أكثر شمولًا واتساعًا تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الخير ؛ كما أن كلمة الباطل لا تعني الفساد في التفكير ، بل تشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولًا واتساعًا تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هي دائرة الشر (١) .

٢/٤/٨ تكامل المعرفة :

التصور الإسلامي للمعرفة متكامل لا يعرف التنافر ولا تجد القطيعة المعرفية سبيلًا إليه ، فكل عنصر من عناصره يكمل الآخر ويسانده ، فهناك تكامل بين الوجود والوحي ، وتكامل بين النظر والعمل ، وتكامل بين المعرفة العلمية والمعرفة الميتافيزيقية ؛ وكل ذلك نابع من تجليات مبدأ التوحيد في وحدة الحقيقة .

ولو نظرنا إلى العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الميتافيزيقية الدينية ، لوجدنا أن تقدم المعرفة العلمية في الغرب جاء على حساب وأنقاض المعرفة الدينية ، فرأى كونت A. Comte (١٧٩٨م - ١٨٥٧م) أن الفكر البشري أو العقل الإنساني قد مرَّ بثلاث مراحل ؛ هي : المرحلة اللاهوتية ، وهي التي يحاول فيها الفكر البشري تعليل الظواهر وتفسيرها ، بكائنات غيبية ، أي الآلهة أو الشياطين ؛ والمرحلة الميتافيزيقية ، وفيها لا يفسر الفكر البشري الظواهر بردها إلى الكائنات المشخصة غير المرئية بل بردها إلى كائنات مجردة ملازمة للأشياء ومباطنة لها ؛ والمرحلة الوضعية ، وفيها يتخلى العقل عما هو موجود في المرحلتين السابقتين ويفسر الظواهر بالقوانين والعلاقات المطردة بين الظواهر ، وهذه المرحلة الأخيرة هي وحدها مرحلة المعرفة العلمية ، وعلى هذا النحو حصر كونت مفهوم المعرفة في إطار ضيق هو المعرفة العلمية .

وجاءت في عصرنا حركة الوضعية المنطقية لتقيم جسور الصلة مع كونت في الجانب الوضعي وتضيف إليه جانب التحليل المنطقي ، وترتكز أفكارها المحورية على مبدأ التحقق في المعنى ، والذي مؤداه أن معنى العبارة هو منهج التحقق منها ، أو قابليتها للتحقق سواء كانت قابلية التحقق العملي Practical Verifiability أو قابلية التحقق من حيث المبدأ Verifiability in Principle ، وتبعًا لهذا المبدأ استبعد الوضعيون المناطقة قضايا الميتافيزيقا والمعرفة الدينية والأخلاق على أساس أنها لا تعبر عن فرض يقبل التحقق الآن

---

(١) د . يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، (ص ١٩٥ ، ١٩٦) .

أو في المستقبل ؛ وانتهت الوضعية المنطقية إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها كونت وهي قصر المعرفة على المعرفة العلمية .

ولم يأتِ الهجوم على المعرفة الدينية في الفكر الغربي من أنصار المعرفة العلمية فحسب ، بل جاء من اتجاهات أخرى تهتم بوجود الإنسان مثل نيتشه والوجودية ؛ إذ قال : لقد مات الله ! وجاء سارتر وردد نفس العبارة في كتاباته مثل مسرحية « الشيطان والرحمة » .

وعلى خلاف هذا الفصام النكد بين المعرفة العلمية وما عداها ، نجد تكامل المعرفة العلمية مع أنماط المعرفة الأخرى في التصور الإسلامي ، ونجد تكامل المعرفة العلمية مع المعرفة الدينية على وجه الخصوص كما تجلى في توافق العقل والوحي في الإسلام ؛ وتبعًا لهذا التكامل لا تزيد المعرفة العلمية عن أن تكون نمطًا من أنماط المعرفة وإن شئت قل فصلًا من كتاب المعرفة ؛ ولو نظر الإنسان إليها على أنها تمثل المعرفة برمتها أو حتى على أنها أفضل أنماط المعرفة وخيرها ، فإنه بذلك يجانب الصواب ويخالف التصور الإسلامي في آنٍ واحد .

٣/٤/٨ الإنسان هو خليفة الله في الأرض :

من بين العناصر المهمة التي تشكل التصور الإسلامي للمعرفة تحديد مركز الإنسان من العالم ؛ إذ توضح لنا آيات القرآن الكريم كيف حمل الإنسان الأمانة الإلهية مما جعله خليفة لله في أرضه ، يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة : ٣٠- ٣٣] ، ولكن هذا جانب واحد من الصورة ، تقدم الآيات الكريمة الجانب الآخر في مواضع عديدة ، يقول الله تعالى : ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [غافر : ٥٧] ، كما نرى الآيات تلفت نظر الإنسان إلى أصله حتى لا يأخذه الغرور ويظن أنه يمارس السيادة في الكون ، يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ [المؤمنون : ١٢] ؛ ووقوف الإنسان على

حقيقة أصله وأمره يجعله يدرك أنه مستخلف عن اللّٰه ، وأن مضمون الخلافة هو إعمار الكون والإصلاح فيه وعبادة اللّٰه ﷻ .

ولو شئنا أن نعقد مقارنة بين التصور الغربي والتصور الإسلامي في المعرفة بحيث نخلص منها إلى نتائج محددة ، لكان في وسعنا أن نقول - تبعًا لما أسلفناه - إن التصور الغربي يعتبر الوجود مصدرًا وحيدًا للمعرفة على حين يقول التصور الإسلامي بمصدرين هما الوحي والوجود وعلى حين يرى التصور الغربي أن غاية المعرفة هي قهر الطبيعة والسيطرة عليها انطلاقًا من مقولة بيكون « المعرفة قوة » نجد أن غاية المعرفة في التصور الإسلامي هي التقرب إلى اللّٰه وعبادته والإفادة من الطبيعة بالقدر الملائم ؛ وعلى حين يرى التصور الغربي أن المعرفة محدودة طالما أن الطبيعة محدودة وهي المصدر الوحيد للمعرفة ، نجد أن المعرفة في التصور الإسلامي لا حدود لها ؛ إذ إن آيات اللّٰه في خلقه تظل تتجلى وفقًا لمشيئته سبحانه : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣] ؛ وبينما يذهب التصور الغربي إلى أن المعرفة العلمية هي النموذج الوحيد للمعرفة ، ينظر التصور الإسلامي إلى هذه المعرفة على أنها خط واحد من المعرفة ، ومن ثم فلا هي خيرها ولا هي كلها ؛ وعلى حين يرى التصور الغربي أن المعرفة شيء والعمل شيء آخر ، نجد أن التصور الإسلامي لا يفصل بين المعرفة والعمل ؛ ويلزم عن هذا تنافر عناصر المعرفة في التصور الأول واكتمالها ، وانسجامها في التصور الثاني ، والنظرة الشاملة إلى المعرفة في التصور الغربي تجعل من الإنسان سيدًا للكون حيث يشغل مركزه ، وفكرة مركزية الإنسان هذه تعبر بالفعل عن مأزق التمركز حول الذات الذي يعاني منه التصور الغربي ، ولا يمكن الخروج منه إلا بالرجوع إلى الفكرة الصحيحة عن الإنسان وهي فكرة الاستخلاف في التصور الإسلامي .

* * *

مفهوم الفكر

أ . د . علي جمعة محمد

الفكر في لغة العرب إعمال الخاطر في الشيء [1] ، يقال عندهم أيضًا : لا فكر لي في هذا إذا لم تحتج إليه ولم تبال به [2] .

يقول الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) في كتابه « المفردات في غريب القرآن » مادة فكر : الفكرة قوة مطْرقة للعلم إلى المعلوم ، والتفكير جولان تلك القوة بحسب النظر العقلي وذلك للإنسان دون الحيوان ، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب .

ولهذا روي : « تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله » ؛ إذ كان الله منزهًا أن يوصف بصورة قال تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الروم : ٨] ، ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ﴾ [الأعراف : ١٨٤] ، ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرعد : ٣] ، ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ [البقرة : ٢١٩ ، ٢٢٠] ورجل فكير كثير الفكرة ، قال بعض الأدباء : « الفكر مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في

(١) لسان العرب - ابن منظور - مادة فكر .

(٢) أساس البلاغة - الزمخشري - مادة ف . ك . ر .

المعاني وهو فرك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلى حقيقتها » .

وصار استعمال المسلمين عبر العصور لكلمة الفكر والتفكير بما لا يخرج عن ذلك فقال الشريف الجرجاني (٨١٦ هـ) في تعريفاته : الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول . اهـ . وهو المعنى الذي نراه عند الكاتبين المسلمين ، وهو مرادف للنظر والتدبر والتأمل ، ومثاله : مقولة السهيلي (٥٨١ هـ) في مقدمة الروض الأنف بعد أن ذكر مصادره فيه « .... سوى ما أنتجه صدري ونفحه فكري ونتجه نظري » ، وسمي كتاب « نتائج الفكر في علل النحو » ، وابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) سمي كتابه في علم الحديث « نخبة الفكر » جمع فكرة .

ويقول الشيخ الباجوري (١٢٧٧هـ - ١٨٥٧م) في حاشيته على جوهرة التوحيد :

الفكر أي حركة النفس في المعقولات ، وأماني المحسوسات فتخيل ... ثم يقول : وأما عرفًا فهو ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم مجهول كترتيب الصغرى مع الكبرى في قولك : العالم متغير وكل متغير حادث فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب ... إلخ [1] .

وهنا نرى أن هذا المعنى هو المقصود بالفكر لغةً وعرفًا عند الكاتبين المسلمين عبر العصور .

وهو معنى لا يخرج من دائرة المقصود القرآني ، وهو الذي نراه أيضًا في المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة الصادر سنة (١٩٦٠م) ؛ حيث عرف الفكر : بأنه إعمال العقل في العلوم للوصول إلى معرفة مجهول [2] ؛ وذلك لأن مصادر واضعيه إنما هي مصادر الثقافة الإسلامية الموروثة .

في حين أن المعجم الفلسفي الصادر من نفس المجمع سنة (١٩٨٣م) يعرف الفكر ويضع أمامه المقابل الإنجليزي Thought والفرنسي Pensée بأنه :

أ - بوجه عام جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة وهذا هو المعنى الذي قصده ديكارت بقوله : « أنا أفكر إذن أنا موجود » .

ب - بوجه خاص :

١ - ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية .

---

(١) حاشية الباجوري على الجوهرة - ط عيسى الحلبي (ص ٢٣ ، ٢٤) .

(٢) المعجم الوسيط - ط ثانية - (٦٩٨/٢) .

٢ - أيسمى صور العمل الذهني بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق . اهـ .

وهذا لأن مصادر واضعيه كانت هي الثقافة الأوروبية الوافدة ، ونرى مثل هذا في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (١) مادة الفكر الحر Free Thought هو النزعة في التفكير التي تبتعد عن المفهوم الديني لتفسير العالم ووضع قواعد الأخلاق في الحياة ، مع الالتزام أصلًا برد القواعد الأخلاقية إلى ما يمليه العقل والتجارب .

معنى المقابل الإنجليزي :

فإذا ألقينا نظرة من خلال دائرة المعارف البريطانية على معنى Thought وهي الكلمة التي ترجمت إلى العربية بكلمة فكر أو كلمة Thinking التي ترجمت تفكير فإنه يمكن أن نقول :

إن كلمة تفكير Thinking في اللغة العادية تغطي فاعليات سيكولوجية عديدة متميزة . إنما تكون أحيانًا مرادفة لـ « الميل إلى الاعتقاد » وخصوصًا بدرجة أقل من الإيمان الكامل مثل « أظن أنها (I Think) سوف تمطر ، ولكنني لست على يقين من ذلك » . وتشير في أحيان أخرى إلى اليقظة أو الانتباه مثل لقد فعلته دون تفكير . وبالمعنى الذي يركز عليه علماء النفس ، فإن التفكير هو جهد فكري موجه إلى اكتشاف إجابة على سؤال أو وسيلة لبلوغ هدف عملي مرغوب . تهتم سيكولوجيا عمليات التفكير بالفاعليات المماثلة والتي تنسب عادة إلى المخترع وعالم الرياضيات ولاعب الشطرنج غير أن علماء النفس لم يصلوا إلى اتفاق على تعريف أو وصف للتفكير . فهو بالنسبة لبعضهم مسألة تعديل لتركيبات معرفية ، أعني عمليات تمثل خاصة بالإدراك الحسي للعالم أو لأجزاء منه . وينظر بعضهم الآخر إلى التفكير بوصفه سلوكًا لحل مشكلة باطنية (٢) .

ولعل التصور المقنع المؤقت للتفكير هو الذي يطبق كلمة التفكير على أية سلسلة من الاستجابات الرمزية الخفية (أعني الحوادث داخل الكائن البشري التي تصلح لتمثيل الحوادث الغائبة) .

وإذا كانت هذه السلسلة موجهة إلى حل مشكلة علمية وللوفاء بمعايير للاستدلال العقلي ، فيمكن أن تسمى بالتفكير الموجه والاستدلال العقلي Reasoning ، والذي

---

(١) مجدي وهبة وكامل المهندس ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، ط . مكتبة لبنان ، بيروت .

(٢) The Neue Encyclopeadia Britannica , Encyclopedia Britannica Inc , Helen Heming Way Benton Publisher (1973), Chicogo (19) B 3 Art C " Thought and Thought Processes " p. (641) .

يمكن أن تظهر صورة أولية منه في الثدييات المشابهة للبشر هو عملية ضم النتائج المتعلقة بتجارب للتعلم بغية تقديم نموذج جديد للسلوك والتفكير الموجه يتعارض مع سلاسل رمزية أخرى لها وظائف مختلفة ؛ مثل التذكر البسيط لسلسة من الأحداث الماضية (وهو التفكير المتعلق بالذاكرة) (١) .

لقد كانت كلمة « تفكير » تستعمل عادة في القرن السابع عشر لتشمل الظواهر الذهنية بصفة عامة في ذلك الشعور ، والتفكير يمكن أن يأخذ صور الاعتقاد والتخيل والتأمل والتقدير ، والتروي والافتراض (٢) .

أما جميل صليبا في المعجم الفلسفي فإنه يلخص ما تقدم فيقول (٣) :

الفكر

في الفرنسية	Pensée
في الإنجليزية	Thought
في اللاتينية	Cogitatio

الفكر : إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها . ويطلق بالمعنى العام على كلِّ ظاهرةٍ من ظواهر الحياة العقلية ، وهو مرادف للنظر العقلي (Réflexion) والتأمل (Méditation) ومقابل للحدس (Inflexion) .

وللفكر عند الفلاسفة ثلاثة معانٍ :

الأول : حركة النفس في المعقولات سواء كانت بطلب ، أو بغير طلب ، أو كانت من المطالب إلى المبادئ ، أو من المبادئ إلى المطالب ، وهذا المعنى الذي يتضمن معنى الحركة يخرج الحدس ؛ لأن الحدس إنما هو انتقال من المبادئ إلى المطالب دفعةً لا تدريجًا ، أما الفكر فهو حركة وانتقال ، والأولى أن يشترط في معنى الفكر القصد ؛ لأن حركة النفس في المعقولات بلا اختيار - كما في المنام - لا تسمى فكرًا .

الثاني : حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المتصور إلى مبادئه الموصلة

---

(١) Ibid - p. (641) .

(٢) Lacey , A . R . , A diclinay of Philosoply . Second Edition , Rou Tirdge & Keg anPaul London , (1986) Art , " Thinking " p. (240) .

(٣) (١٥٤/٢ - ١٥٦) .

إليه إلى أن تجدها وترتبها فترجع منها إلى المطلوب . فالفكر بهذا المعنى يشمل حركتين : الأولى من المطالب إلى المبادئ ، والثانية من المبادئ إلى المطالب . وهذا أيضًا يخرج الحدس كما بينا من المبادئ إلى المطالب دفعة .

والثالث : هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين ، أعني الحركة من المطالب إلى المبادئ من غير أن توجد الحركة الثانية معها ، وهذا هو الفكر الذي يقابل الحدس تقابلًا يشبه الصعود والهبوط ؛ لأن الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب إلى المبادئ وإن كان تدريجًا .

قال ابن سينا :

« وأعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة بها تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو وضعًا وتسليمًا إلى أمور غير حاضرة فيه ، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب » [1] .

وجميع هذه المعاني تخرج الانفعالات ، والعواطف ، والغرائز ، والإرادات من مفهوم الفكر إلا أن بعض الفلاسفة يوسعون معنى الفكر ويطلقونه على جميع ظواهر النفس . مثال ذلك قول (ديكارت) في كتاب التأملات : ما هو الفكر إنه الشيء الذي يشك ، ويفهم ، ويدرك ، ويثبت ، ويريد ، ويتخيل ، ويحس ، وفي هذا القول دليل على أن معنى الفكر عند (ديكارت) يشمل الإحساس والإدراك والتخيل والشك والإثبات والإرادة . وقد يظل اليوم استعمال لفظ الفكر بهذا المعنى العام ، حتى إن (ديكارت) نفسه لم يطلق لفظ الفكر على الحالات الانفعالية والإرادية إلا من جهة ما هي حالات تدركها النفس بإعمال الفكر فيها . فلا غرو إذا اقتصر الفلاسفة المتأخرون على إطلاق لفظ الفكر على الأفعال العقلية دون غيرها . إن الفكر عند (كانت) هو القوة الانتقادية ، والفكر المتعالي عنده هو الفعل الذي يربط الظواهر بقوتي الفهم والحدس . والفكر عند (مين دوبيران) هو القوة الداركة التي ترد الكثرة إلى الوحدة .

فائدة : بين الفكر واللغة علاقة وثيقة ؛ لأن الفكر يبحث في اللغة عن صورة تعبر عنه ، واللغة تبحث في الفكر عن فعل عقلي معادل لها . ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلًا تامًا ؛ لأن الفكر والتعبير يسيران جنبًا إلى جنب .

---

(١) الإشارات والتنبيهات (ص ٢) .

وجملة القول : إن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات ، أو يطلق على المعقولات نفسها ، فإذا أطلق على فعل النفس دلَّ على حركتها الذاتية ، وهي النظر والتأمل ، وإذا أطلق على المعقولات دلَّ على الموضوع الذي تفكر فيه النفس . وهو مرادف للفكرة ، ومنه قولهم : الفكر الديني ، والفكر السياسي ، والفكري هو المنسوب إلى الفكر ، وتقول : الحياة الفكرية ، والعمل الفكري .

اللفظ في حياتنا الثقافية :

من جراء الاتصال بين الشرق والغرب ، ومن أثر الترجمة حصل في الحياة الثقافية ذلك التغيير في مدلول اللفظ بمثل هذا الاتساع من جانب والتخصيص من جانب آخر كما هو في كلام صليبا ، ولرصد ذلك نرى مقالًا للأديب إسحاق أسماه (حركة الأفكار) قال فيه :

« أرى خلال الرماد وميض نار ويوشك أن يكون لها ضرام ، بل هي شعلة إصلاح كانت في كمون الدهر في عالم الضياء فساقتها يد الحكمة بمعدات الحركة إلى عالم الظهور ، وسرت في أوروبا من جانب الغرب الأقصى ، وكمنت في ما وراء المانش أيامًا وأعوامًا متنقلة من صورة إلى صورة ومن كيفية إلى كيفية حتى أعدت لها طريق البروز ، فظهر ضرامها بعد الخفاء وانبعثت منها جراثيم الضياء فغيرت هيئة الأرض وحالة الناس ، وظهر ذلك الجانب من الأرجاس : تلك ثورة الفرنسيين برزت إلى عالم الفعل عام (١٧٩٨م) » .

وما أفضى في الكلام على تلك آثار الحركات الفكرية التي سرت من أوروبا من جانب غربها الأقصى ، إلا لأننا نحسب أن الحركة التي ظهرت أخيرًا في الأستانة حلقة في سلسلتها ، وهي الحركة التي ظهر أثرها الأول في عزل محمود نديم باشا إثر فتنة البلغار وخلع السلطان عبد العزيز وتنصيب السلطان مراد .

وقد كثر عدد الداعين إليها في الأستانة واجتهدت الدولة في خفض منارها ، وقد جاءنا من التلغراف واردًا من الأستانة بتاريخ (٢١ مايو ٧٨م) أن جماعة من العامة قد هجموا على سراي جراغان مقر حضرة السلطان السابق ... ، ثم ما لبثنا أن جاءنا بالتلغراف ما أفسد الظن وأعاد الإيجاس من أن علي سعاوي أفندي أحد زعماء تركية الجديدة كان في مقدمة الهاجمين على السراي ، وأن رجال الحرس قد قتلوه فأيقنا أن هذه الفتنة هي من آثار تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية التي ستغير

لا محال عاجلًا أو آجلًا هيئة الكرة الأرضية ونظام الجمعية الإنسانية [١] .

وفي مجلة الأستاذ لعبد الله النديم السنة الأولى الجزء (١٨) ، (ص ٤١٨) في (٢٠ / ١٢ / ١٨٩٢م) الموافق (١ / ٦ / ١٣٠٠هـ) أي مشارف القرن الرابع عشر الهجري يقول النديم :

أيرى أحدهم (أي تاركو الصلاة) أنه حر الفكر ، أي لا يعترف بصحة دين كما يزعم كثير من دهاة أوروبا الذين اتخذوا مشدقتهم بهذه الأضاليل مصائد لضعفاء اليقين من أجل الشرق . فإن كان فيهم من يرى هذا فليقلد من أضله في فعله المدني فإنه لا يتأخر يوم الأحد عن الكنيسة .

وفي سنة (١٩٢٩م) يكتب محمود المنجوري مقالًا أصله محاضرة ألقاها بجمعية الشبان المسيحية بعنوان « حرية الفكر وأثرها في تطور المدنية » ينشره في جريدة السياسة عدد (١٦٤) - (٢٧ إبريل ١٩٢٩م) ، (ص ٢٧) يقول فيه :

وظهرت أفكار أخلاقية ترجع أصولها إلى لوثر في احترامه للواقع وهذه النظرية تقول : إن غرض الإنسان هو إظهار كل ما فيه من قوى وملكات واستثمار الحياة العملية ، وعلى هذه النظرية قامت الفلسفة الأخلاقية الحديثة ، وانفصلت الأخلاق عن الدين ، واتجه التفكير إلى الحياة العملية .

- إن المدنية تراث إنساني من العار أن نتلقاه عن أوروبا أو الصين .

- نحن نخضع في تفكيرنا للجمود ، فلأمر ما نحب القديم ، وأدبنا أيها السادة أو أدب لغتنا ضائع مشوش لا يمثل حياتنا ولا يصورها ، وإنما هو يصور قومًا جاءوا إلينا وقهروا بلادنا في عصر من العصور يصور العرب . وما زلنا نرى في أدب كبار كتابنا صورة لحياة عرب الجزيرة فمن منكم من هو عربي نجدي أو عربي قحطاني ؟

- ونحن نقاسي كذلك من اختلاف مناهج التعليم - ومن الأسف - أن دستورنا ينص على وجود المعاهد الدينية ، مع أن اختلاف مناهج التعليم يسبب الفوضى الفكرية .

- ونحن نقاسي أيضًا من التشريع ، والتشريع أيها السادة لا يزال يستمد أصوله من مصادر بعيدة كل البعد عن مصادر الحياة الاجتماعية الجديدة .

---

(١) أديب إسحاق ، جريدة مصر ، (١٨٧٧م / ١٨) ، نقلًا عن الدرر (وهي منتخبات من مقالاته وخطبه جمعها جرجس ميخائيل نحاس ، وطبعت بمطبعة المحروسة الإسكندرية ، (١٨٨٦م) ، (ص ٥٥) .

إذن ما هي طرق الإصلاح ؟

في رأيي ، وقد مررنا بشيء من المدنيات ، أن هدم القيم الاجتماعية والأخلاقية التي تربطنا بالماضي هو أسهل طريق للإصلاح .

وفي رأيي أن أدبنا يجب أن يكون أدبنا نحن ، لا أدب الجيران ولا أدب أجدادنا ، فيصور لنا حياة كاملة متصلة بتفكيرنا وعواطفنا وميولنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

وفي رأيي ألا تتقيد الفنون بشيء مطلقًا .

وفي رأيي أن يقام بناء جديد لحياتنا الاقتصادية .

وفي رأيي أن يهدم نظام الأسرة كله .

وفي رأيي أن نعمل على التحول الزراعي إلى تحول صناعي يضمن لنا ثروة محترمة .

وفي رأيي توحيد جهات القضاء وأن يكون تشريعنا مستمدًا من روح العصر وحسبما يقتضيه وجه التطور .

أطلب إليكم الحلم أيها السادة . لأني سأقول لكم إن تفكيرنا قد تكيف طبقًا لما عندنا من أديان وتشريع وآداب . وكل هذه أصبحت موضع النظر . أنا لا أطلب تغيير الديانات ولكني أطلب العمل على إبعاد ما طرأ على روحها من تقاليد وبدع . فماذا يريد الدين منَّا إلا أن نكون من ذوي نفوس طيبة غير شريرة ؟

وفي سنة (١٩٣٧م) في جريدة السياسة أيضًا (ص ٢٢) العدد (١١) في (٢٧/ ٣ / ١٩٣٧م) عرض ونقد لكتاب إحياء النحو للأستاذ محمد مصطفى الذي أصبح عميدًا لدار العلوم فيما بعد وقد أحدث ضجة حينئذ .

لقد أصبح مألوفًا أن نسمع كل يوم بفتح علمي جديد ، على أن شيئًا واحدًا له خطره ذلك هو حرية الفكر . ولقد كان لهذا أثره في النهضة العلمية . فما من لون من التجديد إلا جريء وطريف .

وفي مقال « الحرية الفكرية أساس جميع النهضات » يقول سعد المالكي في السياسة الأسبوعية :

« يظهر أن اللّه ﷻ أراد خيرًا باللغة العربية وشاء أن يبعثها ويحيي مجدها الغابر فألهم حضرة صاحب العزة الدكتور هيكل بك إثارة موضوع الشعر والنثر على صفحات

السياسة الأسبوعية الغراء مما حمل كثيرين من حملة الأقلام في مصر خاصة والأقطار الشرقية التي تترسم آثار النهضة المصرية وتتبع خطواتها عامة إلى الكتابة حول هذا الموضوع الخطير الذي آثار عجاجه هيكل بك ومعالجته من نواحيه المتعددة .

وفي الحق أن مقال الدكتور هيكل كان أشبه شيء بقنبلة شديدة أحدثت فرقعتها دويًّا هائلًا في الشرق بأسره ، ونبهت كثيرين إلى ضرورة العناية بأمر اللغة العربية وترقيتها بحيث تتمكن من السير مع النهضة الحالية ومماشاتها في كافة فروعها . وقد أدلى كثير من علماء الأدب بآرائهم حول هذا الموضوع وهي آراء محترمة جديرة بالعناية غير أن آراء حضرات الأدباء الأفاضل الذين تصدوا لمعالجة هذا الموضوع قد اختلفت باختلاف ميول أصحابها في الوسائل التي ترقى بها اللغة أو الأدب العربي عامة .

ولكن هناك ناحية أخرى جديرة بالبحث والعناية بها ولكن للأسف إن واحدًا من حضرات الكتّاب الذين خاضوا عباب هذا الموضوع لم يفكر في الكتابة عنها وبحثها مع أنها في نظري ناحية جديرة بالبحث والتدبر . تلك الناحية التي أقصدها إنما هي الحرية الفكرية ، ففي الحق إن للحرية الفكرية شأنًا كبيرًا وأثرًا لا ينكر في كل نهضة أدبية . ولا يمكن لأية نهضة أدبية كانت أو غير أدبية أن تقوم لها قائمة أو تكون نهضة حقًّا جديرة بهذا النعت إذا لم تكن مدعمة على الحرية الفكرية وكانت هذه الحرية رائدها قبل أي شيء آخر .

فهل النهضة الأدبية الحديثة تتمتع بكامل الحرية الفكرية أو بنصيب كبير منها ؟

آسف جدًّا أن أصرح أن نهضتنا الحديثة لا تتمتع بجانب كبير من حرية الفكر الذي هو في الواقع أس النهضات وحجر الزاوية فيها .

وقد كان جديرًا بحضرات الكتاب أن يوجهوا نظرهم إلى هذه الناحية ويعالجوها بما هي جديرة به من عناية وبحث .

الحرية في الكتابة غير مطلقة في مصر على الرغم من الضمانات الدستورية التي أحاطها بها الدستور ، ولا زلنا نذكر تلك الضجة الهائلة التي قامت حول الشيخ المحترم علي عبد الرازق بك يوم أصدر مؤلفه الذي عالج فيه موضوعًا خطيرًا بحكمة وعلم صحيح . وكذلك لم ننس بعد القيامة التي قامت من جماعة الرجعيين على حضرة الدكتور طه حسين يوم صدر كتاب الشعر الجاهلي ، وكيف أن شاعرًا كبيرًا في بعض الأقطار الشرقية عاب على مصر هذه الظاهرة وعدها استبدادًا في حرية الفكر .

فهذه الحركات تدل على أن الحرية الفكرية غير مطلقة من القيود وإنها غير مسموح بها إلا بمقدار ، وليس هذا الذي نشاهده في مصر مقتصرًا عليها وحدها ، بل إن الشاعر الفيلسوف جميل صدقي الزهاوي قد ردد في مقاله الأخير صدى هذا الضغط على الحرية الفكرية في العراق ، وكيف أنه قد ألَّف كتابًا وأنه يخشى نشره ولكنه ترك نشره إلى ما بعد وفاته ؟

أفرأيت إذن إلى أيِّ حدٍّ وصل الاستبداد بحرية الفكر في الشرق ؟

وهذا الضغط الواقع على الحرية الفكرية يشعر به كل من ارتشف من مناهل الأدب الغربي الصحيح وتغذى بالثقافة الأوروبية الحديثة . ويزداد إحساسه وشعوره بهذا الضغط وقت تفكيره ؛ إذ يرى نفسه كأنه لا يفكر إلا في دائرة محدودة يتعذر عليه تخطيها . وهو يشعر به وقت يميل إلى الكتابة فيرى نفسه كأنه محظور عليه الكتابة إلا في حدود لا يمكنه تعديها إلى ما سواها . وقد كان من أثر هذا الضغط أن ضعفت همة الكتَّاب واعتقد كثيرٌ منهم أن التأليف على الطريقة الأوروبية الحديثة قد ينشأ عنه ضرر للمؤلف في شخصه ، أو منصبه ، أو غير ذلك من الأضرار التي تلحق بالكاتب مباشرة ؛ ولذلك كسدت سوق التأليف من جانب التفكير العالي الحر من كل قيد واقتصر الأمر على تأليف روايات أو كتب تافهة أو غيرها تخلو من تفكير عالٍ بعيد المدى . وهذه الحالة لا تساعد على تغذية النهضة الحديثة وتدعيمها على أساس من العلم الصحيح المبني على التفكير المطلق .

ولا جرم أن هذه الحالة لا يرضى بها كل غيور على النهضة الحديثة ويود من صميم الفؤاد لو يستطيع مداوتها وإيجاد الدواء الناجع لها .

وقد ظهرت هذه الغيرة على النهضة في المقالات التي نشرت ف السياسة الأسبوعية حول الشعر العربي والنثر العربي ؛ ونحن نستبشر خيرًا جزيلًا من هذه الحركة التي أثارها حضرة العالم العامل الدكتور هيكل بك على صفحات السياسة ، ونتمنى لو تظفر النهضة من هذه الحركة المباركة بضالتها المنشودة وأمنيتها الغالية ألا وهي الحرية الفكرية .

ولعل خير من ردد الشكوى من تقييد حرية الرأي في مصر هو المرحوم قاسم أمين . فقد تجلَّت في كلام هذا الرجل الغيرة الحقيقية على الشرق والنهضة الشرقية والمصرية بنوع خاص ، ونحن ننقل إلى القارئ بضعة أسطر لهذا النابغة المصري ومنها تستطيع أن

تدرك حاجة النهضة إلى الحرية الفكرية :

« الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي ونشر كل مذهب وترويج كل فكر في البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان بأن لا وطن له ، ويكفر بالله ورسله ، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم ويهزأ بالمبادئ التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية . يقول ويكتب ما شاء في ذلك ولا يفكر أحد ولو كان من ألد خصومه في الرأي أن ينقص شيئًا من احترامه لشخصه . متى كان قوله صادرًا عن نية حسنة واعتقاد صحيح . كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية ؟ » وبعد أن وصف عهد الاستبداد وكيف أن هذا العهد أظهر أفراد وجدوا من شعورهم ما دفعهم إلى صد إرادة الحاكم بأمره والتصريح بآرائهم قال :

« واليوم زالت أسباب الخوف من الحاكم فهل زادت قدرة الناس على المجاهرة بالحق والتصريح بآرائهم ؟ من ينظر نظرًا سطحيًا يظن أننا بلغنا من استقلال الرأي مبلغًا لا ينافسنا فيه أحد حيث لا يجد من الأمة أدنى أثر للخوف من الحكومة ، بل يرى بالعكس أن الاستخفاف بها صار عامًا وأنه لم يبق بين جميع طبقات الموظفين شخص محترم اللهم إذا كان جاويش البوليس أو خفير الترعة . ولكنه إذا حقق النظر لا يلبث أن يرى أن حرية الانتقاد لم تستعمل إلى الآن في أعمال الحكومة إلا لأن هذه النغمة الجديدة تطرب آذان السامعين وتفتح قلوبهم وجيوبهم ؛ أما المسائل الأخرى الدينية والاجتماعية المتعلقة بالأحوال الشخصية والعادات والأخلاق فلم يتجه فكر الباحثين إلى انتقادها ، فهل لم ير أحد منهم عيبًا ينتقد ؟ كلا إنما هم يرون العيوب ولا يجرؤون على إظهارها ... » وقد أصاب قاسم أمين بك – رحمة الله عليه – بهذه الكلمة وصف الحالة الفكرية في مصر وصورها أحسن تصوير .

ولا يتبادر إلى الأذهان أننا نقصد من دعوتنا إلى إطلاق الحرية للفكر الطعن في أي دين من الأديان ، كلا فنحن نعتقد أن الإيمان بالدين إيمانًا صحيحًا لا يتعارض مع التفكير في هذا الدين ، كما أن نقد الحالة الاجتماعية والأخلاق لا يتعارض في شيء مع الدين . وأن من واجب المؤمن أن يفكر وأن يناقش ما نسب إلى الدين مع بدع فليس ثمة إيمان أقوى وأشد من إيمان المؤمن الذي أمن وأخلص بعد بحث وشك .

ومن لغو الحديث أن يخشى الإنسان على إيمانه من مطالعة الكتب العلمية والفلسفية

ويدعو إلى نبذها نبذ النواة ، فالدين لا يتعارض مع الفلسفة أو مع العلم عند الراسخ في العلم والدين . وقد أثبت لنا التاريخ أن كثيرين اشتهروا بالورع والتقوى كانوا في نفس الوقت من أعلام الفلسفة وحملة لوائها ، وقد نصح رينان للإنسان بأن يخلص للاثنين معًا ويحترمهما سويًّا ما دام في حاجة إليهما في حياته اليومية . إذن فلا خوف على الدين من حرية التفكير وإطلاقها من عقالها ، وكذلك لا خوف على الأخلاق والمجتمع من حرية الفكر ؛ لأنها العامل الرئيس في تقويم الأخلاق وإظهار فسادها وتوجيهها إلى السبيل السوي ، وإصلاح الحالة الاجتماعية التي نشكو منها في كل يوم مُر الشكوى ؛ ولذلك ينبغي إطلاق الحرية للفكر ليجول في نواحي المصرية باحثًا منتقدًا علّنا نصل إلى الدرجة التي ننشدها ونتبوأ المركز اللائق بعروس الشرق وحاملة شعلة نهضته .

وهل هذا الجو الذي نعيش فيه يبشر بظهور شعراء مفكرين أمثال المعري والمتنبي وأضرابهما كما يريد حضرة الأستاذ خالد الجرنوسي . إن هذا الجو ضيق يا سيدي ولذلك ينبغي توسيعه بإطلاق الحرية من عقالها وجعلها ملكًا مشاعًا فإذ ذاك يظهر بيننا من النوابغ من يفوق المعري والمتنبي وابن سينا وابن رشد ؛ وإذ ذاك تكون نهضتنا كاملة شاملة كما صارت النهضة الأوروبية الحديثة بعد أن تحرر الفكر من قيوده وأغلاله التي رسف فيها في القرون الوسطى » .

وهنا ينتهي كلام سعد مالكي .

وفي السياسة الأسبوعية عدد (٨) في ٦ / ٣ / ١٩٣٧م يكتب علي كامل مقالًا بعنوان :

حرية الفكر :

قرأت في السياسة الأسبوعية كلمة لطالب بالجامعة المصرية ينبعث من بين سطورها ألمه لتأخر حركة الفكر في بلاده ويأمل أن تقوم نهضة يتصدرها الشباب الذي يرى الكاتب أن الرجاء لم يعد إلا فيه . ولقد عنّ لي أن أعلق بضعة سطور على كلمة شاب الجامعة نظرًا لخطورة الموضوع الذي تصدى له . والحقُّ أنها روح بريئة نبيلة تلك التي دفعته إلى الشكوى والألم والإحساس بالنقص يغمر حياتنا الفكرية ويسير بها إلى الوراء يومًا بعد يوم ، والواقع أننا وصلنا اليوم إلى حالة من التقهقر الفكري يرثى لها وليس أدل على ذلك من أنه كلما فكر واحد في إخراج عمل فكري ذي قيمة أو إصدار مجلة تقتصر على الأدب الرفيع الذي يسمو بالمبادئ ويعلو بعقليته ومستواه سخر من الساخرون

وهزؤوا بفكرته وعددوا له ضحايا الفكرة النبيلة والساعين إلى خير وطنهم وما أصابهم جميعًا من خسارة ودمار لا يزالون يعانون نتائجه حتى اليوم .

وأول ما أريد قوله في هذه الكلمة : هو أني لا أتفق مع الكاتب في يأسه من الشيوخ واعتماده الكلي في المستقبل على مجهود الشباب .

إن الروح الحية والنفس المجددة لا توجد في الشباب وحده ، ولا في الشيوخ وحدهم إنها لا تعرف شيخًا أو شابًا ، بل هي تتغلغل إلى كل جسم تجد فيه أرضًا خصبة . وكثيرًا ما رأينا شيوخًا أحنى عبء السنين كواهلهم يتصدرون حركات فكرية وسياسية ويتوجهون بها من نصر إلى نصر بهمة لا يعرفها كثير من الشبان وشجاعة فائقة نادرة لا ترهب وعيدًا ولا يقرها وعد ولست أريد الذهاب بعيدًا ، بل أسوق أمثلة حية تثبت ما أقول .

ففي إنجلترا وفرنسا مثلًا بينما نرى بين الكتاب الشبان من لا يزالون يعيشون بعقول متأخرة لا تسير مع الزمن نرى إلى جانبهم كتابًا شيوخًا يتزعمون حركة التجديد في الفكر يصيغون الزمن ويمهدون بمجهوداتهم لعالم جديد أسعد من عالمنا الحالي المفعم بالنقائض وأكثر شجاعة في مجابهة الحقائق ، ففي إنجلترا ترى برنارد شو رجلًا جاوز الثمانين وهو مع ذلك لا يزال يكتب بنفس الروح التي كان يكتب بها منذ شبابه الأول ، وهو لا شك من أكثر الكتاب الذين عرفهم التاريخ سخرية من الأديان والنظم الاجتماعية الراهنة ، وفي فرنسا نرى أندريه جيد ورومان رولان وكل منهما في السبعين من عمره . وكل منهما يكتب بروح شابة حية : وكل منهما يزيد تطرفنا في تفكيره كلما أوغل في الشيخوخة ، وفي إيطاليا نرى بير اندللو زعيم المجددين في الأدب المسرحي ولقد مات منذ أسابيع في السبعين وفنه لم يتغير وروحه لم تتقهقر .

وفي الشرق ألم يبلغ جمال الدين الأفغاني الشيخوخة وهو لا يزال يجوب الأقطار هربًا من وجه المستبدين الطغاة ، ألم يمت محمد عبده في سن متأخرة . وكان إمام المجددين في دائرته الخاصة ، ألم يكن قاسم أمين قد تعدى سن الشباب حين ألقى قنبلته القوية وهو مستشار ، أي موظف حكومة فدعا إلى تحرير المرأة ! ثم أليس من العقوق أن ننسى كتابي (في الشعر الجاهلي) ، (والخلافة) وكان صاحباهما قد تركا مراحل الشباب .

لست أريد أن أطيل في ذكر الأمثلة ، وما ذكرت ذلك إلا لكي أثبت أن (غريزة التجديد) لا صلة لها بعمر المرء وكثيرًا ما يحدث أن تجلس مع شاب فإذا به متأخر الذهن عقليته أجمد من الصخر ومنطقه عنيد لا ينفع معه إقناع أو حجة .

وكثيرًا أيضًا ما تجلس مع شيخ طاعن وقد يكون أيضًا غير متعلم ومع ذلك تراه عصريًّا يعيش مع الزمن ويتطور بتطوره .

لقد بذل ما يسمونهم شيوخ الأدب في مصر مجهودًا لا بأس به وأظهروا في كثير من الظروف شجاعة وإن كانت محدودة إلا أنهم يشكرون عليها فمن المسؤول إذن عن تأخر النهضة الفكرية في مصر ؟ هل جدبت البلاد فأصبحت أعجز عن أن تنجب شخصًا يرفع رأسها بين الأمم في عالم الأدب أو الاجتماع أو السياسة ؛ لأنه قد نجعت فيه حقًّا روح العصر وتفكير الجيل ؟ كلا فتاريخنا ممتلئ بالشخصيات الفذة التي أتت من الأعمال ما يدعو إلى الإعجاب والفخار إن السبب الأول والأخير في تأخر الفكر في مصر هو انعدام الحرية .

نعم ، انعدام الحرية الفكرية هو أساس جمودنا الفكري . هو أساس إحجام الذين تجيش قلوبهم بفكرة جديدة أو مبدأ جديد عن أن يبوحوا بمكنونات ضمائرهم . هو أساس هذا اللون من الأدب أو السياسة الذي لا يتغير ولا يتبدل . وهو أساس هذه القطيعة بيننا وبين الفكر الغربي الملتهب المتأجج . هو أساس هذه الهوة السحيقة بين الكتاب والطبقات الشعبية البائسة .

أما سبب انعدام الحرية فراجع إلى أن الحكومات المتتابعة كانت تمثل الرجعية في مصر أصدق تمثيل ، الرجعية الدينية والرجعية السياسية ؛ لذا كان كل عملها في الحكم لا يخرج عن خدمة هذه الرجعية . وإرضائها بكافة السبل فهذا الكتاب يُصادر ؛ لأن فيه خروجًا على الدين ، وهذه الجريدة تُعطل ؛ لأنها تنشر ما يهدد النظام الاجتماعي أو اختفاء وراء هذا الستار - الدين والنظام الاجتماعي - أباحت الحكومات لنفسها ما لم تبحه الحكومات الأوروبية في أشد عصور الظلام والرجعية . وقد يتساءل القارئ فيقول : لِمَ كانت حرية الفكر مطلقة في أوروبا حتى في عصور الرجعية بينما نراها في مصر مقيدة ذليلة ، وعندي أن السبب في ذلك : أن معظم الناس في مصر ينظرون إلى الأمور بمنظارهم الخاص . فإذا أحب شخص شيئًا أراد للناس جميعًا أن يحبوه مثله وإذا كرهه أراد لهم أن يكرهوه ، أما إذا خالفه الناس في الميل والذوق فهم لمخطئون وهو

المصيب على كلٍّ حال ، ولقد كانت الحكومات المصرية تفسر معنى الحرية تفسيرًا عكسيًا كما يبدو لنا ذلك من تصرفاتها العديدة . كانت ترى أن الحرية لا يجب أن تذهب إلى أبعد ما تراه هي من آراء ، فأين إذن الحرية إذا فسرتها الحكومة بهذه الطريقة ؟ أن أبسط ما في الحرية أن تسمح الحكومة بآراء تخالفها لا أن تكمم الأفواه وتقطع الألسنة أمام كل رأي مخالف ونقد جريء .

هذا هو الفرق بيننا وبين أوروبا ، وأي فرق هو ، وبه نتيجة بعيدة يؤدي إليها هذا الفرق العظيم ، في أوروبا نرى الكنائس والمعابد تملأ البلدان والبقاع . ومع ذلك نرى الحرية مطلقة للكتاب ينقدون الدين ، بل وينكرونه على مسمع ومشهد من الشعب المتدين وحكومته .

في إنجلترا يحترم الناس رجال الدين ويبجلونهم ولقد رأينا كيف كان خطاب في كنتر بري سببًا في هز عرش ملك الإنجليز .

وفي إنجلترا نفسها نرى كاتبًا مثل برنارد شو يكتب فيقول :

« إن جميع الكتب المقدسة يجب أن توضع في سلة المهملات » .

إن حرية الفكر هي أساس كل نهضة فكرية ولقد حرمنا هذه الحرية سنين طويلة كان لها تأثير على نشاطنا وحيويتنا فيجب أن يطلق لها العنان حتى آخره .

إن أشد ما يؤلمني أن أرى في الشام والعراق كتبًا ومجلات جريئة لا يمكن أن تسمح بمثلها حكوماتنا المصرية . يجب أن نتخذ شعارًا لنا روح الحرية الفكرية الأوروبية التي تدور حول « أن يترك المرء يقول ما يريد على أن يثبت الزمن خطأ المخطئ وصواب المصيب » .

وبهذا وحده أعتقد أن الحركة الفكرية عندنا تستطيع أن تخرج عن أن تكون وسيلة للترف والتسلية والمتعة وحب الظهور إلى أداة بريئة طاهرة لخير الوطن وخير الإنسانيه . وهنا ينتهي كلام علي كامل .

ويرد عليه في ٢١ / ١ / ٣٩ الشيخ أحمد الشرباصي بمقال بعنوان :

حول حرية الفكر :

بالأمس كتب أديب شاب عن حرية الفكر في مصر وآرائه عنها ، فأصاب في جانب مما قال . وأخطأ في الجانب الآخر . أوافقه وأنا معجب به على رأيه في أن النشاط

الفكري والنبوغ الأدبي والروح الحية والنفس المجددة لا يقتصر على الشباب وحدهم . ولا على الشيوخ وحدهم ، بل إن النبوغ والعبقرية يحلان بالمكان الخصيب والفكر المتوقد والقلب الحي أينما وجد .

وكثيرًا ما يعمر النبوغ إلى أمد بعيد يطول حتى الموت يعصب بلوغ أرذل العمر .

ولكنني أخالف الأديب الفاضل في الرأي ؛ إذ يقول :

إننا اليوم في تقهقر فكري وانحطاط أدبي وليس من الصحيح قوله : إن من بيننا طائفة سماهم بالساخرين يظهرون الهزء والسخرية بكل ناهض لإخراج عمل فكري أو إصدار مجلة عالية .

فإن الكتب الأدبية المصرية الحديثة الدالة على الأديب البارع والمفكر المنتظم التفكير والعالم الدامغ الحجة والباحث المدقق في بحثه أو الكاتب البليغ في عبارته وأسلوبه أقول :

إن هذه الكتب الدالة على كل هذه كثيرة بين ظهرانينا ولله الحمد لا يكاد يمر شهر – ولا أقول عام – حتى نقرأ ونسمع عن عشرات من الكتب لا كتاب واحد حتى إن الصحف والمجلات تخصص في الغالب بعض صفحاتها لذكر أحدث الكتب وعرض منتجات المطبعة المصرية التي ألفها أساتذة فطاحل لا يستطيع حضرة الأديب أن يماري أو يجادل في علو شأنهم وسلامة تفكيرهم ونبوغ عقولهم وسمو أدبهم ومجلاتنا الأدبية الثقافية الراقية ، ولله الحمد والمنة وفيرة العدد لا يحصرها عد ولا يأتي عليها بيان ويقوم على تحريرها وإصدارها أدباء أفذاذ عرفوا بالإخلاص للأدب وتقديس حرية الفكر واحترام الآراء .

وأظنك أيها الأديب لست في حاجة لأذكر لك أسماء هذه الكتب وتلك المجلات فأنت تقرأ أكثرها بلا شك .

ولسنا نرى اليوم – مع الأسف – تلك الفئة التي تسميها بالساخرين فأغلب المصريين اليوم قد تنبه لواجبه وعرف الغث والسمين والضار والنافع ؛ فأصبحوا يحتفلون بكل رائع ويهللون لكل معجب ، ويقدرون كل شيء قدره ويعطون كل أثر قيمته ومنزلته حتى لقد رأينا كتبًا غثة نالت حقها فلم تخرج من المطابع تغادر رفوف المكاتب ورأينا مؤلفات ذات قيمة قد راج سوقها ونفقت نسخها ، وذاعت ذيوع الشمس في رابعة النهار .

وأراك تقول يا عزيزي : إن السبب الأول والأخير في تدهور الفكر في مصر وانعدام الحرية فيه والانطلاق في ميدانه ، وتقول أيضًا : إن انعدام الحرية راجع إلى أن الحكومات المتتالية كانت تمثل الرجعية والجمود أبشع تمثيل ، فهي تحد حرية الفكر متسترة وراء الادعاء بأنها تحفظ الدين وتسهر على النظام العام .

ما هذه الدعوة الغريبة يا صاح ؟ ما قرأنا وما سمعنا أن حكوماتنا المتتالية التي جلست على كراسي قيادة الأمة في السنوات الأخيرة على اختلاف أنواعها وصبغاتها قد اجترمت هذا الجرم الشنيع الذي تريد أن تلصقه بها ، ألا وهو تمثيل الرجعية الدينية .

بل لقد رأيناها حقًّا تمثل الإباحية الدينية في أوضح صورها فتركت بعض الأفراد يطعن في الدين فلا تأخذ عليه طعنه وتركت آخر يطعن على الأنبياء وعظماء الإسلام فلا توقفه موقف الحساب والعقاب وتركت آخر ينتقص شأن الفضيلة وينفر منها ، ويمجد في الرذيلة ويدعو إليها . وإلا فاذكر لي فصلًا من فصول تلك الرجعية الدينية المزعومة . أو أسمعني اسم بطل من الأبطال لأقتنع .

التاريخ يشهد بأن هذه الحكومات كانت على اختلاف ألوانها ومبادئها ، لا توجه نظرها نحو هذه الناحية ولا تهتم بتلك المسألة إلا نادرًا ، ولولا أن العلماء ورجال الدين غضبوا غضبهم وثاروا ثورتهم عندما قام شاب جاهل يدعو إلى عبادة اللذة ومحاربة الفضائل ، وعندما قام آخر يدعو للشيوعية والإباحية ، وعندما قام ثالث يسب الدين ويلصق به ما هو براء منه ، لولا غضبة هؤلاء يا صاحبي وخطير مركزهم في الأمة لما تحركت الحكومة .

وإني لا أرى كيف صدر هذا منك وأنت الأديب المفكر ؟! أتريدها فوضى وبلشفية يا أخي ؟ هل إذا قام شاب متهور طائش بإصدار كتاب أو رسالة يدعو فيها إلى عبادة اللذة الجسمية ، وتقديس الشهوة ومحاربة الأديان ، والتمتع بالجسد بكل وسيلة سافلة ، وإذا قام هذا الشاب بذلك العمل وقامت الحكومة الساهرة على الإصلاح وتنظيم المجتمع ، وقامت معها الشخصيات والهيئات التي تعمل للفضيلة وتروج للمثل العليا فأخذوا على يد ذلك المعتوه المصاب بالأوباء الفكرية والعلل النفسية ، أيعد هذا عندك وعند أمثالك حجرًا على المفكرين وقتلًا لروح الفكر وحريته إذا نهض ناشئ مدع للأدب أو مفتون بنظم الغرب وآراء أوروبا لنشر المبادئ الشيوعية الداعرة في نفوس أبناء الوطن الأغرار وأفراده السذج ، وقامت الحكومة فسلبته حقوقه الوطنية وأخذت على يديه فنفته

أيعد هذا خرقًا لقدسية الآراء وقضاءً على خدمة المبدأ ؟ إذن اجعلوها كلمة صريحة فقولوا : إننا نريدها نزعة إباحية لا نعترف بقانون ولا بدين ولا بخلق ولا بنظام وحينئذ نهيب بكم : أن هيًّا إلى روسيا وزعيمها « ستالين » فهناك ما تحلمون به لا هنا في مصر بلد الفضيلة والإسلام أيها الإباحيون !

أنا لا أنادي بالحد من حرية المفكرين ولا أدعو مطلقًا إلى التضييق عليهم ومصادمتهم في شعورهم وإحساسهم ومعاداتهم لشذوذ أفكارهم أو لانفرادهم بمبادئ وأفكار لا أنادي بهذا ولا ببعض من هذا ، ولكن الدين والسياسة والمجتمع والأديان التي قامت الأدلة والشواهد على أنها أنجح وسيلة لهداية البشر وإرشادهم إلى سبيل الفضيلة والهدى والمحبة والصفاء والنظام الحكومي التي لو خرقت حرمته أو انتهكت قداسته لاختل المجتمع وأصبح الأمر خليطًا ، ووقع الناس في حَيْصَ بَيْصَ ورجعوا جميعًا إلى الهاوية .

كل هذا يا صاح جدير بأن يحاط بسياج منيع من المهابة والإجلال ، ومرة ثانية أقول : إني لا أدعو إلى الحد من حرية الفكر ، حتى ولا في هاتين الناحيتين الدينية والسياسية ، ولكن هناك فرق بين حرية الفكر وجموح الفكر . وهنا لا فرق بين طلب الحقيقة وبين التعمية والتضليل ! ولكنني أدعو وأدعو بحرارة وإيمان ويقين إلى اتخاذ طريق للتفكير غير هذا الطريق الشائك الملتوي الذي يسلكه كل مأفون مخبول لنضع - وبعبارة أدق - ليضع قادة الفكر ورجال البحث أصولًا وقواعد أساسية للتفكير لا يتخطاها أي إنسان .

لتكن مناقشة الدين والاعتراض على السياسة والنظم العامة في أسلوب عاقل متزن وبطريقة حكيمة هادئة ، وبصفة استفهام واستيضاح وعرض أفكار . لا بصفة هدم وتخريب وثورة واعتراض ؛ لئلا يصبح التفكير إباحية قاتلة بلا رادع أو ضابط ، ولقد استنكرت من صميمي قولك : إن انعدام الحرية في التفكير هو أساس ما نحس به من قطيعة وتفاوت بيننا وبين الفكر الغربي المتأجج . وأسألك : أهناك حقيقة انقطاع بيننا وبين الغرب ؟ والواقع والحال ينطقان أن لا : فطريقة الحكم ونظم الإدارة والتشريع والقانون وأساليب التربية والتعليم والتأليف والنشر كل ذلك منقول بنصه وفصه عن أوربا - أستغفر اللّه - بل هو صورة ممسوخة مشوهة لما هناك إن أردنا نحاكيهم ونماثلهم متناسين الفوارق وحكم البيئة ، فحاولنا نقل نظمهم وأساليبهم في كل نواحي الحياة فلم نستطع وفشلنا وأخذنا القشور وتركنا اللُّباب .

فإذا أردنا حقيقة أن نظفر بمجتمعنا ونرفع أمتنا ونكمل ثقاتنا ونحرِّر فكرنا فلنستعد لعمل شاق ، ولنجهز الزاد لسفر طويل ولنحط أنفسنا بصبر لا ينفد وعزيمة لا تخور ، ثم لنقبل على التفكير في مشاكلنا الاجتماعية وأحوالنا الفكرية . فلننظرها بعين الفاحص المصلح المتجرد الذي لا يرجو رغبة ولا يطلب مأربًا ، بل يود لأمته وللعالم الخير والسعادة والرقي ، أما الجعجعة واتخاذ المناداة بحرية الفكر سبيلًا إلى الشهرة الكاذبة والتزعم الباطل فذلك ما لا نقله بحال . وليجعل كل منَّا نصب عينيه قول ربه تعالى : ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ [هود: ٨٨] .

وهنا ينتهي كلام الشيخ أحمد جمعة الشرباصي .

وإلى هذا الحد فقد أصبحت كلمة الفكر والمفكر ذات مردود مختلف عند السامعين كل حسب ثقافته وحسب أهدافه العلمية والأدبية والدينية حتى برز إلى الوجود كلمة (الفكر الإسلامي) .

ويحدد د . ماهر الصاني في مجلة العالم عدد (١٣٢) في (١٩٨٦/٨/٢٣م) الفكر الإسلامي بأنه :

هو المنهج الذي ينتهجه المسلم لإقرار حقائق الدين أو الدفاع عنها أو نفي الشبهات المثابرة ضدها أو شرحها وتقديمها للآخرين ، وبذلك نستطيع أن نميز بين الفكر الإسلامي وبين العقيدة الإسلامية أو الفقه الإسلامي .

فالفكر الإسلامي هو المنهج الذي يدور حول أساس الدين ، والدين هو المحور الذي جعل الفكر مادته في البحث والنقاش ، وهذا ما يتناسب مع المعنى اللغوي الذي هو بمعنى التأمل والنظر ومع ما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي وردت فيها مشتقات كلمة « فكر » التي تعني التأمل وطلب الدليل .

ومنهج الفكر الإسلامي منهج ملتزم يقوم على الكتاب والسنة وفهم مقاصدهما والعلم بدقائقهما ومعرفة مراميهما معرفة سليمة صحيحة بعيدة عن الميول الشخصية والأهواء الإنسانية ، فلا شطط ولا جمود ، بل هو فكر ملتزم متوقد مضيء يشع منه نور العلم والحق .

ويقول د . طه جابر في بحث له عن « الأزمة الفكرية » تحت عنوان الفكر الإسلامي :

أما الفكر الإسلامي فهو - والله أعلم - فكر مسلمين يهتدون بهداية الوحي في الوجود يعملون عقولهم في الوحي وقواعده والوجود وعناصره لتكوين تصورات وعلامات

مستمدة منها تعين الإنسان على تحقيق غاية الاستخلاف وأسباب الوجود والقيام بأمانة الحق وإعمار الأرض وإقامة الحق والعدل فيها وفقًا لقواعد الوحي وتحقيقًا لمقاصده والاستفادة من سائر وسائل التسخير ، لتحقيق أهداف الابتلاء .

ولتوضيح هذا نقول :

وهذا يعني أن المقدمات التي يجول ذهن المسلم وعقله وقلبه فيها يجب ترتيبها بشكل مقبول إسلاميًا ، وهي تكون كذلك لا بد لكل مقدمة من تلك المقدمات من دليل صحيح يصح الاستدلال به على صحتها ، والدليل في نظر الإسلام لا بد أن يستفاد من واحد من أمرين (الوحي - الوجود) فإذا كانت المقدمة نقلية فلا بد أن يأتي الوحي بها ويدل الدليل على صحة فعلها إن كانت من مرويات السنة . أو الأخبار وإلا كانت فاسدة ، وإذا كانت المقدمة حسية فلا بد أن تدرك بوسيلة من وسائل إدراك المحسات وإذا كانت عقلية فلا بد أن يدل الدليل العقلي على صحتها ، والسمعيات الثابتة عندنا معشر المسلمين من الحسيات ؛ لأن السمع حاسة كما لا يخفى ، وأما الوسائل فهي محصورة بالعقل والحس ، فإذا رتبت المقدمات ترتيبًا صحيحًا لكل مقدمة بدليلها المناسب لها ، وكان العقل الذي يجول في هذه المقدمات ويستجلي هذه النتائج عقلًا مسلمًا بغايات الإسلام ومقاصده ، مستهدفًا مقاصد الشارع الحكيم ، كان ناتج هذا الفكر إسلاميًا ، وكان وصفه بأنه فكر إسلامي مناسبًا ، وكلما استوفى الفكر هذه الأوصاف بشكل أدق وأوفر كان بمقدار ذلك فكرًا إسلاميًا مناسبًا أكثر ، وكلما نقص من هذا الشيء نقص من مناسبة وصفه بإسلامي بمقدار ذلك ، وقد يكون الفكر فكر مسلمين ولا يوصف بأنه فكر إسلامي إذا لم يستمد من المصادر التي حددها الإسلام ، أو لم يستهدف الغايات التي تغياها ، ولم يتوسل إليه بالوسائل المذكورة أو لم يدل الدليل على صحة مقدماته أو جميع ذلك - كله - لكن العقل الذي أنتجه عقل مسلم فلا شيء من ذلك يوصف بأنه فكر إسلامي .

وعلى هذا فعلوم الفقه والكلام وعلوم القرآن وعلوم السنة وغيرها من العلوم والمعارف التي أنتجتها عقول المسلمين نتيجة النظر في الكتاب والسنة والكون والحياة تلك المعارف كلها هي فكر إسلامي وفكر مسلمين .

أما النصوص نفسها من آيات الكتاب الكريم وما صح من سنة رسوله ﷺ فهي وحي ولا يقال لها فكر .

الفكر الصحيح والفكر الفاسد :

وكما يكون الفكر إسلاميًا وغير إسلامي يكون الفكر صحيحًا ويكون فاسدًا ونعني بصحة الفكر أن يكون موصلًا إلى علم أو معرفة صحيحة معتبرة على سبيل الجزم أو الظن الغالب ، ونعني بفساد الفكر أن لا يوصل إلى شيء من ذلك أو يوصل إلى جهل مركب ، وبعد هذا التطور الدلالي لكلمة فكر ، وتفكير ، ومفكر ، واستلزام ذلك التطور لإضافة كلمة إسلامي إليها حتى يتميز عن الفكر الحر وغيره فإننا نخرج بنتيجة هي أن مضمون تلك الكلمة قد اختل ، وحدث فيه اتساع وتخصيص فيجب عند قراءة التراث أن نعي معنى هذه اللفظة فيه ، وعند استعمالها مع جمهور الخطاب المختلف أن نخاطبهم بها مع قيودها التي تحددها تمام التحديد .

* * *

الحضارة . الثَّقافة . المدنيَّة
« دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم »

أ . د . نصر محمد عارف

مقدمة :

يعد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات ، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصداقات ، بحيث أصبح المفهوم يطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق وأفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغاياتها فحسب ، وإنما في عناصرها أيضًا ومكوناتها ، ممّا اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقي ... إلخ ، وذلك على الرغم من أهمية هذا المفهوم ومحوريته في الحركة الإنسانية ، من حيث وصفها وتكييفها وبيان ماهيتها ووجهتها ، وعلى الرغم من أنه يعد المفهوم الأساسي لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية مثل علم الأنثروبولوجي ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاجتماع الحضري ، وعلم النفس ، وعلم التربية ... سواء باعتباره المكون الأساسي لبنية العلم أو أنه الغاية التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله .

على الرغم من كل ذلك لا توجد محاولة جادة لمناقشة هذا المفهوم مناقشة تأصيلية تستقصي جذوره وتتبع دلالاته وتكشف عن معانيه وكوامن جوهره في لغتنا العربية أو اللغات الأخرى ؛ ذلك في حين تكثر الدراسات حول هذا المصطلح وتقدم له مفاهيم

كثيرة متعددة متعارضة ، بصورة تجعل من التكديس العلمي أداه للتشويه وإخفاء الدلالات الحقيقية للمفهوم ، والوقوف عند البناء اللغوي كمركب من حروف ، وليس كلفظ بإزاء معانٍ محددة تتعلق بحقائق معنوية واجتماعية وعمرانية وسلوكية تصف في مجملها حركة الإنسان في الكون عبر تاريخه الممتد .

وبالنظر إلى الدراسات التي تمت حول هذا المفهوم ، يلاحظ أنها اعتمدت على أحد مصادر ثلاثة لتحديد دلالته ومصداقاته ، ولم يرجع أي من هذه الدراسات بصورة منهجية إلى الأصول اللغوية في المعاجم العربية لتحديد دلالة المفهوم وإنما وقفت كل منها عند أحد هذه المصادر الثلاثة أو حاولت الدمج والتوفيق بينها أو بين اثنين منها وهذه المصادر ؛ هي :

١ - مفهوم الحضارة كما قدمه عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته على اعتبار أنه هو أول من أعطى هذا المفهوم دلالات متكاملة ؛ حيث جعل الحضارة مقابل البداوة ، بما يعنيه ذلك من أنماط حياتية وسلوكية واقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية .

٢ - مفهوم "Culture" في اللغات الأوروبية .

٣ - مفهوم "Civilization" في اللغات الأوروبية .

ومن هنا فقد تأرجحت دلالة المفهوم طبقًا للمصدر المعرفي الذي استقى الباحث منه ، وتوزعت الدلالات وطمس أغلبها ، وحدث نوع من التشويه أدى إلى إخراج المفهوم عن دلالاته الأصلية وتلبيسه بدلالات أخرى لا يستوعبها جذره اللغوي ، ولا تتسق مع أصوله ومصادره . وفي نفس الوقت طمست دلالاته الحقيقية المرتبطة بأصله ومصدره ، وقد أحدث هذا تفتيتًا شديدًا للمفهوم بحيث لا نكاد نجد له معنىً محددًا أو تعريفًا واحدًا لدى أي من الذين تناولوه ، بل إن استخدامهم له لم يجد اتفاقًا في اللفظ الأجنبي الذي استقوه منه فأحيانًا يستقى من (Culture) ، وأخرى "Civilization" وثالثة على أنه يشملها معًا وأصبح الحديث عن الحضارة يستبطن دائمًا الحديث عن العالمية التي تعني النموذج الحضاري السائد في عصرنا وتحول مفهوم الحضارة بمعناه هذا إلى غطاء يبرر جميع نسخ جميع الخصوصيات والذوبان في الحضارة العالمية التي حولت إلى واحد من صفاتها المتعددة وفي سبيل تأصيل المفهوم والرجوع به إلى أصله ومصدره ودلالاته في لغتنا العربية التي تختلف كثيرًا عما جرى عليه الاستعمال المعاصر لهذا المفهوم ، سيتم تناول هذا المفهوم عبر الخطوات التالية :

أولًا : تأصيل مفهوم "Culture" في دلالاته الأصلية .

ثانيًا : سيرة مفهوم "Culture" بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

ثالثًا : الدلالة لمفهوم « الثقافة » .

رابعًا : تأصيل مفهوم "Civilization" في دلالاته الأصلية .

خامسًا : سيرة مفهوم "Civilization" بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

سادسًا : الدلالة العربية لمفهوم « المدنية » .

سابعًا : حول إعادة التعريف بمفهوم « الحضارة » .

والله نسأل أن يرشدنا إلى العلم النافع المؤدي إلى العمل الصالح .

أولًا : تأصيل مفهوم "Culture" في دلالاته الأصلية :

تعود جذور كلمة "Culture" إلى اللفظ اللاتيني "Culture" الذي يعني حرث الأرض وزراعتها ، وقد ظلت اللفظة مقترنة بهذا المعنى طوال العصرين اليوناني والروماني ؛ حيث استخدمها شيشرون مجازًا بالدلالات نفسها ، فقد أطلق على الفلسفة "Mentis Culture" أي زراعة العقل وتنميته (١) ، مؤكدًا أن دور الفلسفة هو تنشئة الناس على تكريم الآلهة ، وقد ظلت الكلمة هكذا حتى القرون الوسطى حيث أطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية "Cultures" (٢) وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم "Culture" على مدلوله الفني والأدبي فتمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع . وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية ، وأفردوا مضمارًا خاصًا للعمليات المتعلقة بمفهوم "Culture" . ففي كتابه « تقدم المعرفة » يعتمد فرنسيس بيكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الكامن في هذا المفهوم (٣) ، واستخدمها بذات المعنى فولتير وأقرانه من مفكري فرنسا ؛ حيث كانت كلمة "Culture" تعني لديهم تنمية العقل وغرسه

---

(١) د . معن زيادة ، معالم على الطريق ، تحديث الفكر العربي ، الكويت : عالم المعرفة ، رقم (١١٥) ، (١٩٨٧م) ، (ص ٢٩) .

(٢) د . الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية (١٩٧٨م) ، (ص ٧) .

(٣) د . معن زيادة (محرر) ، الموسوعة الفلسفية ، مادة « ثقافة » (ص ٣١١ ، ٣١٢) .

بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة [١] ، واستعملها توماس هوبز بمعنى العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية سواء أكانت مادية أم معنوية [٢] . واستمرت الكلمة محافظة على جذرها اللغوي والدلالات المشتقة منه إلى أن جاء إدوارد تيلور ووضع كتابه "Primitve Culture" عام (١٨٧١م) ، وفي أول فقرة من كتابه وضع تعريفًا لهذا المفهوم يعد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها بحيث لا يزال يستخدم في معظم الكتابات الأنثروبولوجية . وينص هذا التعريف على أن Culture بمعناها الأثنوغرافي الواسع هي : « ذلك الكل المركب الذي يشتمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع » [٣] .

وبانتقال مفهوم "Culture" إلى "Kulture" الألماني اكتسبت الكلمة مضمونًا جماعيًا فقد أصبحت تدل على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة ؛ وذلك اتساقًا مع التصور الألماني لتاريخ البشرية الذي يعتبر درجات التقدم الفكري معيارًا أساسيًا للتمييز بين مراحله [٤]. ففي القرنين التاسع عشر والعشرين عالج المفكرون الألمان - انطلاقًا من دراسة تاريخ الـ Culture - طبيعة الحياة الروحية والعلاقة بين علوم الـ Culture والعلوم الطبيعية ، وقد بَيّن هيجل والفلاسفة الرومامنتيكيون (فردرك نيتشه ، فيلهيلم ديلتاي ، فيلهيلم فانيدل ، باند ، هاينريش روبكيرت ، وجورج سيميل) الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والاجتماعي القائم على القيم المجسدة في إنتاجات هذا المفهوم وعلى طبيعة القيم المتعلقة به .

ومن ناحية أخرى انطلق المفكرون الإنكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى Culture من زاوية تطبيقاتها العملية ، فقد عرفها ميتو أرنولد بأنها عملية ترقٍ نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم وبتطور الخصائص الإنسانية المميزة ، ويرى أن الـ Culture الدينية - لكونها تعلم الاستقامة والانضباط - تساهم إلى جانب الـ Culture العلمانية - التي تبلور الحقائق الموضوعية - في ترقية الحياة الإنسانية . ويعرفها الفيلسوف الأمريكي جون ديوي بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان

---

(١) د . معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، مرجع سابق ، (ص ٤٨) .

(٢) د . معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، (ص ٣١٢) .

(٣) Tylor. E. B. Primitive Culture. New York Brentano's (1924) p. (1).

(٤) د . الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، (ص ٧) .

وبيئته [١] . ويعرفها رالف لنتون بأنها شكل متكامل من السلوك المكتسب ونتائجه ، يشترك في عناصره وينقلها أفراد مجتمع معين [٢] ، ويعرفها كلايد كلوكهون بأنها مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين ، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها أو هي الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه وهي التي تحدد الأساليب الحياتية ، أو هي طريقة في التفكير والشعور والمعتقدات ، إنها معلومات الجماعة البشرية مخزونة في ذاكرة أفرادها أو في الكتب أو في المواد والأدوات [٣] .

وقد ورد في معجم ويستر الجديد الثالث أن "Culture" تتمثل فيما يأتي :

١ - فن الزراعة أو عملية الزراعة .

٢ - عملية التنمية الناتجة عن التعليم والنظام والخبرة الاجتماعية .

٣ - استنارة التذوق وامتيازه اللازمان للممارسة الفكرية والجمالية المتمثلة في :

أ - المضمون الفني والفكري للمدينة .

ب - تنقية السلوك والتذوق الفكري .

ج - التعرف على الفنون الجميلة والإنسانيات والمجالات الفسيحة للعلم وتذوقها باعتبارها نوعًا من المهارة أو المعرفة الإدارية أو التقنية أو المهنية .

٤ - الإطار الجمالي للسلوك البشري ومنتجاته المتمثلة في الفكر والكلام والعمل المعتمد على قدرة الإنسان على التعليم ، ونقل المعرفة إلى الأجيال المتتالية من خلال استعمال الأدوات واللغة ونظم التفكير المجرد [٤] .

ويعرفها معجم المجمع الفرنسي - الذي ناقش كلمة "Culture" ومفهومها في جلسة خاصة بالمعجم بتاريخ (٢٩ يونيه - حزيران - ١٩٧٢م) - « بأنها تطلق بالمعنى المجرد العام في مقابل كلمة « طبيعة » فهي العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير

(١) د . معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، (ص ٣١٢) .

(٢) رالف لنتون ، الأصول الحضارية للشخصية ، ترجمة د . عبد الحميد اللبان . بيروت : دار اليقظة العربية ، (١٩٦٤م) ، (ص ٥٨ - ٦٠) .

(٣) كلايد كلوكهون ، الإنسان في المرآة : علاقة الأنثروبولوجي بالحياة المعاصرة ، ترجمة د . شاكر مصطفى ، بغداد : المكتبة الأهلية ، (١٩٦٤م) ، (ص ٢٤ ، ٣٧ ، ٤٩) .

(٤) علوي طه الصافي ، تعريف الثقافة ومفهومها ، مجلة الفيصل ، العدد (١٤٣) ، (ديسمبر ١٩٨٨م ، يناير ١٩٨٩م) ، (ص ٧ ، ٨) .

عطاءاتها وإغنائها وتنميتها » [١] . ويعرفها مالينوفسكي بأنها : « جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل التي تواجه الإنسان في بيئته » [٢] .

ومن خلال مجمل هذه التعريفات لمفهوم "Culture" يمكن أن نتبين المحددات العامة لمدلول مفهوم "Culture" ؛ وذلك لأنه لا يمكن أن ندعي الإلمام بجميع التعريفات التي طرحها الفكر الغربي ، فقد أحصى كوبير وكلوكهون سنة (١٩٥٢م) ما يزيد عن (١٦٤) تعريفًا للثقافة ابتداءً من كونها سلوكًا متعلمًا ، وحتى كونها أفكارًا في العقل ، أو تشييدًا منطقيًا ، أو روايةً إحصائيةً ، أو ميكنة الدفاع عن النفس ، أو تجريدًا من السلوك ، أو دينًا بديلًا من حيث دورها في تحسين الحياة ، أو طوباوية تعد بتحقيق الذات وإقامة التفاهم بين الجماعات [٣] ، وهذا يجعل من محاولة حصر مجمل ضبط التعريفات التي قدمت لهذا المفهوم أمرًا خارج نطاق مثل هذا البحث ؛ إذ يكفي الإلمام بالمدلولات الأساسية للمفهوم التي تغطيه ماهيته وتحدد جوهره ومحتوياته ومصداقياته ؛ ذلك أن المفهوم قد تشعب في مختلف العلوم الاجتماعية وأصبح مكونًا أساسيًا فيها ، وامتد إلى خارج إطار المجتمع الأوروبي مع امتداد هذه العلوم وانتشارها في مختلف المجتمعات ، بل أصبح مكونًا أساسيًا لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، عليه يقوم العلم وعلى الأنثروبولوجيا تقوم افتراضات النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .... إلخ الأوروبية جميعها حيث تستقسي منه مسلماتها وافتراضاتها حول تاريخ المجتمعات وتطورها وصورها السابقة والقوانين التي تحكمها ؛ إذ إن الإنسان الغربي باعتماده النظرية النسبية والتشكيك الدنيوي الحاد في الثبات والرفض المطلق ظاهرًا أو خفيًا لوجود إله متحكم في هذا الكون يسيره وفق إرادته ، كل ذلك جعل الإنسان الغربي يشعر دائمًا بالحاجة إلى قاعدة يبدأ منها التفكير حول ذاته . وسواء أكان هذا الإنسان تاكيتس أم هيجل أم كيركغارد أم ماركس أم الأنثروبولوجيين جميعهم ، فإنهم دائمًا يبحثون عن نقطة ثبات مرجعية تقف عندها تطلعاتهم وتنطلق منها مقولاتهم [٤] .

---

(١) جان فريمون ، تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية ، بيروت : مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد (٢٩) ، (١٩٨٣م) ، (ص ٨٥) .

(٢) المرجع السابق ، (ص ٨٥) .

(٣) K. Rober. and Kluckhon G. Culture : A critical Review of Concept and Definitiono, Harvard : (1952).

(٤) جولز هنري مصطلح البدائية عند كيركغارد وهايدغر ، في أشلي مونتاغيو ، البدائية ، ترجمة د . محمد عصفور ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٥٣) ، (مايو =

وقد وجدت هذه النقطة في علم الأنثروبولوجي ، ذلك العلم الذي يتخذ مفهوم Culture Civilization جوهرًا أساسيًا لمقولاته وتحليلاته ونظرياته التي من خلالها يقدم الفرضيات الكبرى والمقولات الأساسية لمعظم العلوم الاجتماعية الأوروبية المعاصرة ، بل معظم النظريات الفلسفية الأساسية في المنظور المعرفي الأوروبي .

وينطلق علم الأنثربولوجي من ثلاث قواعد أساسية تندرج فيها جهود مختلف علمائه وتنبع منها نظرياتهم وتحليلاتهم ومناهجهم ، وتتغلغل في تفسيراتهم وتنبؤاتهم وخلاصاتهم ، ونتائجهم ؛ وهذه القواعد هي :

١ - إن المجتمعات تسير في نَسَقٍ تطوري في نمط متصاعد انطلاقًا من الحالة البدائية الأولى التي وجد عليها الإنسان في مرحلة ما بعد انفصاله عن عالم الحيوان إلى المرحلة الراقية التي وصل إليها المجتمع الأوروبي المعاصر ، وبذلك يتم تقسيم المجتمعات طبقًا لمعايير نابعة عن مفهوم "Culture" بمعناه العام بحيث وضع سلمًا تدريجيًا يمكن تصنيف المجتمعات طبقًا لمدى اقترابها أو ابتعادها عن الـ "Culture" السائدة في المجتمع الأوروبي المعاصر ، ومن ثم ظهرت مفاهيم مثل اللحاق بالركب ، تضييق الفجوة ، التحديث ... إلخ [1] .

٢ - إن الـ"Culture" تنشأ في مجتمع معين ، ثم تنتشر إلى المجتمعات الأخرى في ما يترجم بـ « الانتشار الثقافي » ، أي انتقال الثقافة من المجتمع الأكثر رقيًا إلى المجتمعات الأدنى أو الأقل تطورًا . وتحت هذا المعنى برزت مفاهيم مثل رسالة الرجل الأبيض ، الدور التحضيري لأوروبا ، الثورات الثقافية [2] .

٣ - (Acculturation) (التثاقف) أو (المثاقفة) : ويقصد بها تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال بينها أيًا كانت طبيعة هذا الاتصال أو مدته . وقد عرف

= ١٩٨٢م) ، (ص ٣٣٢ ، ٣٣٣) .

(١) انظر في ذلك :

- ستانلي دايموند ، البحث عن البدائي ، في : أشلي مونتاغيو ، مرجع سابق ، (ص ١٥٥) .

- نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة) ، (ص ٨١ ، ٨٢) .

(٢) انظر في ذلك :

Linton; Ralph; The Study of Man : New York : D. Appletine Century (Company), (1963), p . (324-345) .

وكذا : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، (ص ٨٣) .

مليفن هرسكوفيتز ورالف لنتون وروبرت ردفليد (التثاقف) بأنه : « التغيير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اقتصادٍ مباشر ، مما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معًا » . وعرفه راد كليف براون « بأنه تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثر أو سيطرة الغزاة الفاتحين الأوروبيين ، وخاصة في القارة الإفريقية ، وقد ارتبط هذا الدور بالبغي الأوروبي (الاستعمار) ، وشكل معه وسيلة أساسية للسيطرة على الشعوب غير الأوروبية ؛ إذ إن هناك فارقًا كبيرًا بين "Acculturation" و "Transculturation" ، فالأخيرة تعني تبادلًا متساويًا ، أما الأولى فتعني عملية نقل لثقافة معينة ، بل فرضها » (١) .

وطبقًا لهذه القواعد الثلاث وانطلاقًا منها يبرز مفهوم "Culture" بمعانيه السابقة نفسها في مختلف العلوم الاجتماعية ، واعتبر مكونًا أساسيًا فيها ، وتم تشكيل محتوياته طبقًا لمعطيات الفكر الأوروبي وأيديولوجيته وطبقًا لتطوره الحديث ؛ حيث وجدت مفاهيم مثل "Political Culture" و "Economic Culture" ... إلخ ، وتم التعامل مع هذه المفاهيم تعاملًا متميزًا ، حيث اعتبرت قيم المجتمع الأوروبي ومعتقداته وأنماط سلوكه ومدركاته ووسائل حياته هي الأرقى دائمًا ، أما المجتمعات الأخرى فإنها تقليدية أو رجعية أو متخلفة ... إلخ ، ومن ثَمَّ عليها ، إذا أرادت التطور والتقدم والتحديث ، أن تنقل نمط الـ Culture الأوروبي ، وتتخلى تمامًا عن موروثها التقليدي (٢) ، ويأتي هذا التطور في مفهوم "Culture" نتيجة منطقية وتلقائية للجذر اللاتيني للمفهوم ، واتساقًا مع الدلالات النابعة منه ، فاختيار هذه الكلمة بالتحديد لتحمل بكل تلك المعاني والدلالات ليس من قبيل الصدفة ، بل إن هذا الاختيار يعبر عن طبيعة الإنسان الأوروبي من ناحية ، وعما قام به من دور في العصور الحديثة تجاه المجتمعات غير الأوروبية من ناحية أخرى .

فمن حيث طبيعته ، فهو إنسان الأرض ، وحضارته هي حضارة الزراعة ، وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض وخيراتها ، كالحرث والبذر والحصاد لها بالضرورة دور

---

(١) انظر : د . حسين فهيم ، قصة الأنثروبولوجيا / فصول في تاريخ علم الإنسان ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، عدد (٩٨) ، (فبراير ١٩٨٦م) ، (ص ١٩٨ - ٢٠٣) . جيرار لكلرك ، والأنثروبولوجيا والاستعمار ، ترجمة د . جورج كتورة ، بيروت : معهد الإنماء العربي ، (١٩٨٢م) ، (ص ٧٨ - ٨٥) .
(٢) انظر : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، (ص ٢٣٥ - ٢٥٥) .

في نفسية الإنسان الأوروبي ، كما أن لها دورًا مهمًّا في صياغة رموزه [1] . ومن ثم فليس غريبًا ، إذا ما تعاظم إنتاج الفكر وبدأ غرس القيم الجديدة وحصد ثمار النهضة ، أن يطلق الإنسان الأوروبي لفظ Culture على هذه العملية .

أما من حيث دوره الذي قام به تجاه المجتمعات الأخرى ، فإن مضمون الجذر اللغوي ذاته لمفهوم ''Culture''هو الذي يمكن أن توصف به مجمل السياسات التي قام بها الإنسان الأوروبي تجاه المجتمعات الأخرى ؛ إذ حاول أن يزرع قيمه وأخلاقياته ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأنظمته ومجمل نمطه المجتمعي والمعيشي في المجتمعات الأخرى ، وذلك تمهيدًا لحصاد هذه المجتمعات وجمع ثمارها من عقول نيرة مبدعة يهجرها إليه أو يستوعبها حتى وإن لم تهاجر ، وموارد اقتصادية تغذي عجلة اقتصاده ، ونظم سياسية تحقق مصالحه ، سواء أكانت تدري أم لا تدري ، ونظم اجتماعية تتخذه مثالًا لها . ومن ثَمَّ تكون سوقًا رائجة لمنتجاته ... إلخ .

ثانيًا : سيرة مفهوم ''culture'' بعد ترجمته إلى اللغة العربية :

مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي الذي حدث في طور الانحطاط الذي عمَّ العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة ، خصوصًا القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية نُزِعَت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبًا وتحل محله تمامًا ، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي (اللفظ) . فلم تتم الترجمة طبقًا للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاته أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبي ، وإنما تمت طبقًا للمقابل اللفظي في معناه الخارجي المتداول ، وقد أدى ذلك - فيما أدى - إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي واستبدال دلالات أوروبية بها ، بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظه ، أما جوهره ومعناه فلا علاقة له بالمظهر أو الوعاء اللفظي ، ومن ثم لم يكن غريبًا أن يرجع الباحثون بعد ذلك في تأصيل هذه المفاهيم إلى مصادر أجنبية ؛ وذلك أن السياق العام للتطور الفكري في العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين أدى إلى نوع من الاستبعاد اللاإرادي أو الإرادي للمصادر العربية والإسلامية من الأطر المرجعية للباحثين ؛ لأن مفاهيمهم ليست عربية وإن كانت حروفها عربية .

(١) انظر : مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دمشق : دار الفكر ، الطبعة الرابعة ، (١٩٨٤م) ، (ص ٢٦) .

وعند الحديث عن سيرة مفهوم "Culture" بعد ترجمته إلى العربية نجد أنفسنا أمام نوع من الخلط والتشويه ، بل والتلبيس في المعاني ، فقد ترجم هذا المفهوم إلى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة أو في الجذر اللغوي ، حيث ترجم إلى « ثقافة » مرة وإلى « حضارة » مرة أخرى ، وثالثة يترجم إلى الاثنتين معًا ، فيقال : إن Culture هي الثقافة والحضارة وسوف نعرض لهذه الاتجاهات تفصيلًا :

١ - اتجاه ترجمة مفهوم "Culture" إلى اللفظ العربي « ثقافة » :

برز هذا الاتجاه مع « سلامة موسى » الذي يعد أول من أفشى هذا اللفظ في مقابل اللفظ الأجنبي "Culture" ؛ حيث يقول : « كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث ، ولم أكن أنا الذي سكها بنفسه فإني انتحلتها - أي سرقتها - من ابن خلدون ، وإذا وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة « كلتور » الشائعة في الأدب الأوروبي ، والثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس ويثقفون بها ، وقد تحتويها الكتب ومع ذلك هي خاصة بالذهن ، أما الحضارة فمادة محسوسة في آلة تخترع وبناء يقام ونظام حكم محسوس يمارس ، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات ، فالحضارة مادية وأما الثقافة فذهنية » [1] . وهنا يلاحظ أن سلامة موسى اقتفى أثر المدرسة الألمانية ؛ إذا اعتبر "Culture" تتعلق بالأمور الذهنية ، وإن "Civilization" - التي أطلق عليها حضارة - فتتعلق بالأمور المادية .

وقد سار كل من جاء بعد سلامة موسى على أثره في تعريف الثقافة ؛ إذ إنه رغم استخدام لفظ « ثقافة » العربي إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ والتي يعرف بها كلها نفس معاني ودلالات مفهوم "Culture" وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسخ كل المعاني العربية للثقافة أو حل محلها . فعلى الرغم من أن معظم الكتاب العرب حين يستخدمون مفهوم الثقافة يحاولون تعريفه ، إلا أن تعريفاتهم له لا تخرج عن نفس التعريفات المتعددة لمفهوم "Culture" ؛ ولذلك كان من الطبيعي - والحال هكذا - أن تظهر الاتجاهات التي تدعو إلى نقل ثقافة الغرب الأوروبي على أساس أنها سبيل التطور والتقدم ، ومن ثم التخلي عن الثقافة البالية الرجعية المعوقة السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية ؛ وكل ذلك لأن المفهوم الماثل في الأذهان عن الثقافة هو مفهوم "Culture" نفسه وبنفس مدلولاته التي تدعو إلى النقل والغرس والإحلال

(١) سلامة موسى ، الثقافة والحضارة ، القاهرة : مجلة الهلال ، (ديسمبر ١٩٢٧م) ، (ص ١٧١) .

والزراعة ... إلخ ، وبنفس المسلمات الكامنة خلفه من ضرورة الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة ، وضرورة أن تتبنى المجتمعات التقليدية الثقافة الحديثة كسبيل للنهوض والتطور ؛ لأن تاريخ البشرية يسير في خطٍ صاعدٍ متقدمٍ متجاوزٍ بصفة دائمة ، فكل قديم يحمل قيمة سلبية ، وكل جديد يحمل قيمة إيجابية . وكل ذلك نابع من أن لفظ الثقافة العربية وضع بإزاء معاني لفظ "Culture" الأوروبي ومدلولاته [1] .

٢ – اتجاه ترجمة "Culture" إلى اللفظ العربي « حضارة » :

برز استخدام اللفظ العربي « حضارة » مقابل اللفظ الإنكليزي "Culture" في كتابات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا العرب في ترجماتهم للمؤلفات الأوروبية في هذين الحقلين ، ومن ثم فقد شاع الحديث عن مفهوم الحضارة والمقصود به هو الـ Culture في المدلول الأوروبي . فنجد مثلًا الذين ترجموا كتابات كلايد كلوكهون ورالف لنتون ولويس مورغان وجوردن تشيلد ... إلخ استخدموا في ترجماتهم لفظ حضارة كترجمة لـ Culture ويلاحظ أن هؤلاء المترجمين عندما يتعرضون للفظ الأوروبي "Civilization" يطلقون عليه اللفظ العربي « مدنية » وفي كلا الحالتين فإن

---

(١) انظر كمثال لهذا الاتجاه :

– د . الطاهر لبيب ، مرجع سابق ، (ص ٦ ، ٧) .

– د . معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، (ص ٣١٠ – ٣١٢) .

– سلامة موسى ، مرجع سابق ، (ص ١٧١ – ١٧٤) .

– د . محمد حسين هيكل ، رجال التاريخ الحديث في مصر ، جريدة السياسة الأسبوعية .

– محمود عزمي ، ظروف إنشاء الجماعة وأغراضها ، جريدة السياسة الأسبوعية ، عدد (٥١) ، (٢٦ فبراير ١٩٢٧م) .

– طه حسين ، الثقافة مستقبل الثقافة في مصر ، وكذلك مجمل إنتاج طه حسين ، ولطفي السيد ، وسلامة موسى ، وفارس نمر ، ويعقوب صروف ، وشبلي شميل ، وحقي العظم ، وميشال لطف الله ، وجميل مردم ، ومعظم مفكري النصف الأول من هذا القرن .

– انظر كذلك المعاجم العربية :

– مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع ، المجلد التاسع عشر ، القاهرة : (١٩٧٧م) .

– مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، معجم علم النفس والتربية ، الجزء الأول (١٩٨٤م) .

– مجدي وهبة ، وكامل المهندس ، معجم المصطلحات في اللغة والأدب ، بيروت : مكتبة لبنان ، (١٩٧٩م) ، ويلاحظ أنه نقل تعريف معجم ويسترل Culture .

– مراد وهبة وآخرون ، والمعجم الفلسفي ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، (١٩٧١م) .

التعريفات المقدمة والدلالات الراسخة في الذهن هي مدلولات المفهوم الأوروبي المترجم نفسه ، وليس الجذر العربي لهذه الألفاظ أو دلالالتها في الفكر العربي [1] .

ومن هذين الاتجاهين في استخدام مفهوم « الثقافة » لا يمكن القول إنهم يقصدون بإطلاق هذا اللفظ المفهوم والمدلول العربي له ، وإنما المقصود من اللفظ الدلالات والمصدقات التي برزت خلال تطور الفكر الأوروبي وتاريخه ؛ ولذلك يحسن صنعًا منهم من يضع لفظ ''Culture'' أمام لفظ « الثقافة » ، وذلك ليوضح لقارئه أنه يقصد بإطلاق هذا اللفظ العربي المعاني التي يحملها المفهوم الأوروبي .

ثالثًا : الدلالة العربية لمفهوم الثقافة :

يستلزم تأصيل مفهوم « الثقافة » في اللغة العربية الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية القديمة ؛ ذلك أن الاستخدام الشائع لهذا المفهوم في القرنين الأخيرين قد ألقى بظلاله على اللفظ العربي وأصابه بالكثير من دلالاته ومعانيه ، فأصبح هناك نموذج هجين لهذا المفهوم ، حتى عند أولئك الذين ينطلقون من إطار مرجعي عربي إسلامي ويبحثون في المصادر العربية الأصيلة ؛ حيث نجد التعريفات المقدمة للمفهوم تنطلق من الجذر اللغوي العربي الأصيل وتذكر دلالاته الأصيلة ، ثم تنتقل فجأة إلى المعاني والدلالات الأوروبية للمفهوم دون تحليل الدلالات الأصيلة وما يمكن أن يستنبط منها ، وكأن ذكر الجذر اللغوي العربي للمفهوم نوع من تبرئة الذمة على اعتبار أن العربية لم تقدم غير هذه الكلمات الصماء . أو أنه نوع من التبرك بلغتنا وإقناع للذات أن الكاتب لم يزل ملتزمًا بأصوله وينطلق منها ولا يتخطاها . أو تغطية للانفصام الثقافي الذي يعيشه مفكرونا . أو أنه – مع افتراض التعمد – محاولة للتسويغ وإضفاء الشرعية على الدلالات والمعاني الأوروبية للمفهوم ، وذلك بذكرها وكأنها مستنبطة من اللفظ العربي غير دخيلة عليه ؛ كمحاولة لنسخ الدلالات الأصيلة للمفاهيم واستبدال دلالات أوروبية بها ، في عملية هادئة تضفي على نفسها المشروعية والقبول .

---

(١) انظر على سبيل المثال :

– ترجمة د . شاكر مصطفى وتعليقاته على كتاب كلايد كلوكهون ، مرجع سابق .

ترجمة د . الرحمن اللبان لكتاب رالف لنتون ، مرجع سابق .

ترجمة أحمد الشيباني لكتاب أزوالد شبنجلر ، تدهور الحضارة الغربية ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، (١٩٦٤م) .

د . فؤاد زكريا ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، القاهرة : مركز كتب الشرق الأوسط ، ط١ ، (١٩٥٧م) .

فمثلاً « المعجم الوسيط » الذي وضعه مجمع اللغة العربية في مصر يبدأ بالجذور اللغوية الأصيلة لمفهوم الثقافة ، فيذكر أصلها اللغوي من ثقف أي هذب ... إلخ ، ثم ينتقل فجأة إلى تعريف الثقافة بأنها العلوم والمعرفة والفنون التي يطلب الحذق فيها [(١)] .

وبالرجوع إلى الدلالات الأصيلة لمفهوم « الثقافة » يمكن ترسم ملامحه وأبعاده وتبيان مدى قربها أو بعدها عن المفهوم الأجنبي "Culture" أو المفهوم الشائع للفظ العربي في استخدامه المعاصر ، « فثقافة » من « ثقف » ، أي حذق وفهم وضبط ما يحويه وقام به ، أو ظفر به وكذلك تعني فطن ذكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه ، وتعني تهذيب وتشذيب وتقويم وتسوية من بعد اعوجاج [(٢)] .

ومن خلال هذه الدلالات يمكن تحديد ماهية المفهوم وأبعاده ودلالته حيث الثقافة في أصلها العربي تعني مجموعة من الدلالات نجملها فيما يأتي :

١ - إن مضمون مفهوم « الثقافة » في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا يغرس فيها من الخارج ، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها ، ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها وإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان .

٢ - إن مفهوم « الثقافة » في اللغة العربية يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل ، وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتُقوم اعوجاجه فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكل المعارف والعلوم النافعة الصالحة ، ولا يدخل فيه تلك المعارف أو العلوم أو القيم التي تفسد وجود الإنسان ولا تتسق مع مقتضيات التهذيب والتسوية وتقويم الاعوجاج .

---

(١) مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، المعجم الوسيط (٩٨/١) .
وكذلك انظر في نفس الاتجاه :
د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص٣٤٦ .
المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة ، والخطة الشاملة للثقافة العربية .
د . يوسف نور عوض ، المقومات الإسلامية للثقافة العربية بيروت - دار القلم ، ص (٥ - ٧) .
مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، المعجم العربي الأساسي ، ومادة « ثقف » .

(٢) انظر : لسان العرب ، (ج ١٠) ، مادة « ثقف » ، والقاموس المحيط ، (ج ٣) ، مادة « ثقف » .

٣ – إنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقًا لظروف بيئته ومجتمعه ، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم وإنما – كما يقول ابن منظور – « هو غلام لقن ثقف ، أي ذو فطنة وذكاء ، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه » (١) .

وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظله ، وليس بأي مقياس آخر يقسم الثقافات قياسًا على ثقافة معينة مثل مفهوم Culture القائم على الغرس والفرض والمعيارية في التعامل مع الثقافات الأخرى ، فاللفظ العربي يعتبر الإنسان مثقفًا طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته ؛ ولذلك يكون المثقف – أشد ما يكون – مرتبطًا بمجتمعه وقضاياه بغض النظر عن كم المعارف والمعلومات المكدسة في ذهنه والتي قد تكون أفكارًا ميتة أو مميتة كما يقول مالك ابن نبي ؛ إذ المقصود بالثقافة إدراك طبيعة قضايا المجتمع وما يصلحه ، ووظيفة المثقف هي إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والمنفعة وتحسين أوضاع الناس ، فدور المثقف هو دور المصلح (٢) . أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي المرتبط أشد ما يكون الارتباط بنمطه المجتمعي وقضاياه ، أما أخذ الثقافة بمعنى المعارف والعادات والقيم .... إلخ فقد يؤدي إلى ظهور أنماط من المثقفين إما أن يكون مثقفًا تابعًا لنمط حضاري آخر يخرب مجتمعه من أجل تطبيق ما يؤمن به ويعتقد أنه الحقيقة المطلقة دون فهم لظروف مجتمعه وما يصلحه ، أو مثقفًا ليس إلا وعاءً لأكداس من المعارف والمعلومات المتضاربة .

٤ – إنها عملية متجددة دائمة لا تنتهي أبدًا ، فهي لا تعني أن إنسانًا أو مجتمعًا معينًا قد حصل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى ، وإنما دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي ، أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها .

٥ – إنه مفهوم لا يجعل في ذاته أحكامًا قيمية تحدد نوعية الثقافة هل هي متأخرة بربرية وحشية رجعية أم متقدمة عصرية نيرة ... إلخ ؛ ذلك أن منطلق مفهوم التهذيب يجعل من الثقافات طبقًا لقيم مجتمعاتها وظروفها على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية .

---

(١) لسان العرب ، (ج ١٠) ، مادة « ثقف » .

(٢) انظر : د . علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، ترجمة د . إبراهيم الدسوقي ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربي : (ط١) ، (١٩٨٦) ، (ص٥٥) .

٦ – إنه مفهوم غير مقيد أو مخصص ، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه ، طالما تحقق مطلق التهذيب والتقويم .

رابعًا : تأصيل مفهوم "Civilization" في دلالاته الأصيلة :

يعود أصل الكلمة الأوروبية "Civilization" إلى الجذر اللاتيني "Civites" بمعنى مدينة ، و "Civis" بمعنى ساكن المدينة ، أو "Civilis" بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة (١) ، أو "Citizen" وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري (٢) . ولم يشتق منها "Civilization" حتى القرن الثامن عشر . وربما كان أول كاتب استخدمها في كتاب منشور هو المركيز دي ميرابو ، فهي ترد في كتابه « صديق الرجل أو مقال في السكان » الذي نشر في (١٧٥٧م) ، وقد ثبت أنه كان للكلمة في البداية ولمدة تقرب من خمسين سنة بعد ذلك معنى مختلف عن المعاني التي قد ساعد أشبنجلر وتوينبي وآخرون على منحها لها ، ويخبرنا ميرابو عما عناه بالكلمة في كتاب آخر اسمه Traite de la Civilization (صديق النساء أو مقال في الحضارة) ، ولا توجد منه سوى صورة خطية في المتحف الوطني بباريس وكُتِبَ حوالي عام (١٧٦٦م) (٣) . وقد عرفها ديْ ميرابو في كتابه هذا بقوله : « إن "Civilization" شعب ما ؛ إذ إن هي رقة طباعه وعمرانه وتهذيبه ومعارفه المنتشرة بحيث يراعي الفائدة العلمية العامة ويفسح المجال لقانون التفضيلات ، إن "Civilization" لا تفعل شيئًا للمجتمع ما لم تمنحه جوهر الفضيلة وشكلها ، فمن صلب المجتمعات التي هذبت حواشيها جميع العناصر التي عددناها آنفًا ينبثق مفهوم الإنسانية » (٤) .

ولم تلقَ هذه الكلمة انتشارًا في حينها إذ إن بوزول Beswell حث الدكتور جونسون ليدرجها في معجمه سنة (١٧٧٢م) ، ولكنه رفض مفضلًا الكلمة القديمة "civility" التي تعبر – تمامًا مثل كلمة Urbanity – عن ازدراء الرجل المدني للقروي

---

(١) Edwards, op. cit. p. (273) .

(٢) Wiener, (ed) op. cit. p. (613) .

(٣) جون نيف ، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية ، ترجمة د . محمود زايد ، بيروت : دار الثقافة ، (١٩٦٢م) ، (ص ١٢٧) ، ويلاحظ في هذا الكتاب أن المترجم أطلق لفظ الحضارة على المفهوم الأوروبي "Civilization" انظر كذلك : د . الطاهر لبيب ، مرجع سابق ، (ص ٨) .

(٤) جون نيف ، مرجع سابق ، (ص ١٢٨) .

أو الهمجي [١] . ويبدو أن ما عناه غالبية من استخدموا الكلمة لأول مرة هو مزيج من الصفات الروحية والخلقية التي تحققت على الأقل بصورة جزئية في حياة الكائنات البشرية في المجتمع الأوروبي ، وكان من تلك الصفات الأدب واللياقة والنزاهة والرقة والاعتدال وضبط النفس عند الكلام وفي السلوك وفي الفكر أيضًا . فهذه العناصر كما قال ميرابو أدت إلى ولادة المفهوم الجديد لإنسانية تميز الأمم والأجناس ، بل وأشكال العبادة الدينية . ونحت الأوروبيون واستخدموا كلمة جديدة ؛ لأنهم كانوا يصفون أحوالًا في العالم الدنيوي اعتقدت أنها جديدة ، ذلك أن التهذيب في المعاملات ظهر في أوروبا – كما يرى روبرتسن – في أواخر العصور الوسطى وسواء استخدموا أم لم يستخدموا كلمة "Civilization" فإن أبرز مفكري أوروبا من ميرابو وآدم سميث ، وجيبون وحتى قبل ذلك في زمن أسلافهم العظام أمثال دوفو ومونتسكيو وفولتير ، اقتنعوا بأن الأوروبيين كانوا أقرب إلى الكمال من أي شعبٍ آخر في أيِّ وقتٍ مضى [٢] .

وقبل التعرض للتعريفات المختلفة التي قدمت لمفهوم "Civilization" يجب التعرض للدلالات المستمدة من مصدر هذا اللفظ وجذره ؛ وذلك أن هذا المفهوم مشتق من مفهوم "Civitas" بمعنى مدينة ، ومن ثم فإن المشتق يحمل كثيرًا من دلالات المشتق منه ، فالمقصود بهذا المفهوم في جوهره يدور حول نمط حياة المدينة بما يعكسه من قيم وسلوكيات ونظم ومؤسسات .... إلخ ؛ ولذلك لا بد من التعرض لمفهوم المدينة ذلك المفهوم الذي يمثل جوهر مفهوم "Civilization" وإن تطور الأخير وأخذ مدلولات أخرى إضافية ، إلا أن دلالات المدينة لم تزل راسخة ومحددة لهذا المفهوم .

ويقسم لامبارد تطور المدينة في أوروبا إلى مراحل ثلاث :

١ – مرحلة المدينة ما قبل الصناعية : مدن أساسها المحكمة أو الكاتدرائية أو الحصن أو السوق أو الميناء أو هذه الظواهر مجتمعة .

٢ – مرحلة المدن الصناعية .

٣ – مرحلة المتروبوليتان : وهي مدينة تتميز بالاتساع الصناعي وازدياد الغنى فيها

---

(١) جيمس هارفي روبنسوف ، الحضارة ، ترجمة : علي إسلام ، القاهرة : مطبعة مصر ، (١٩٦٥م) ، (ص ٨) .

(٢) جون نيف ، مرجع سابق ، (ص ١٢٨ ، ١٢٩) .

وانتشار نفوذها خارج نطاقها [١] .

وسوف نستعرض هذه المراحل الثلاث وسماتها فيما يلي :

١ - مرحلة المدينة ما قبل الصناعية :

ظهرت المدينة في أوروبا منذ عهد الإغريق ، وكان يطلق عليها Polis ، وكانت عبارة عن اجتماع عدة قرى في هيئة واحدة ، تكفي نفسها بنفسها وتضمن لأفرادها ليس المعاش فحسب بل حُسن المعاش ، وكانت تمثل وحدة سياسية متكاملة لها حكومة مستقلة ونظام سياسي خاص ؛ لذلك فعندما قال أرسطو : الإنسان حيوان مدني بطبعه كان يقصد أنه لا بد له من جماعة سياسية يعيش بداخلها ويحتمي بها ، والإنسان الذي يعيش بدون جماعة إما بهيمة أو إله [٢] .

ويرجع فوستيل دي كولانج نشأة المدينة الإغريقية إلى عوامل دينية ، فالدين والعبادات هي التي حتمت التطور الإنساني [٣] ، وباتساع الإمبراطورية الرومانية ظهرت المدن وانتشرت لأسباب إما دينية أو اقتصادية أو حربية أو تجارية ... إلخ ، ومع دخول المسيحية في أوروبا وانتشارها ارتبطت المدينة الأوروبية بالمفهوم الديني بصورة أكثر ، خصوصًا في ظل تدهور وظيفة المدينة في الإدارة المدنية ، وأصبحت المدن تستخدم كنقاط رئيسية في الإدارة الدينية ، فقد اشتملت كل أبرشية على المقاطعة التي تحتوي مدينتها على الكاتدرائية وظلت على اتصال دائم بها ، وقد ألقى تغير معنى كلمة Civilas منذ بداية القرن التاسع ضوءًا مهمًا على هذه النقطة غدت مرادفة للمدينة الأسقفية [٤] .

ومع بداية الحروب الإسلامية المسيحية أخذت المدن الأوروبية طابعًا عسكريًا وتجاريًا بجانب الطابع الديني ، وبدخول أوروبا في مرحلة العصور الوسطى تراجع دور المدن وتدنى مستوى المعيشة وضعفت التجارة وسيطرة الإقطاع ودخلت أوروبا عصورًا راكدة

(١) د . عبد المنعم شوقي ، مجتمع المدينة : الاجتماع الحضري ، (عرض الكتاب) ، الفكر العربي ، عدد (٣٠) ، (ديسمبر ١٩٨٣م) ، (ص ١٣٦ ، ١٣٧) .

(٢) د . دولت خنافر ، المدينة الإغريقية بين الواقع والمثال ، مجلة الفكر العربي ، (ع ٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ٣٣) .

(٣) المرجع السابق ، (ص ٣٤) .

(٤) هنري بيرين ، أصول المدينة ، ترجمة محيي الدين صبحي ، مجلة الفكر العربي ، (ع ٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ٩٢ ، ٩٣) .

لم تشهد خلالها حيوية من أي نوع وضعفت الهجرة من الريف إلى المدن (١) ، وظل الحال هكذا حتى دخول أوروبا في عصر الصناعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

٢ - مرحلة المدينة الصناعية :

مثلت الثورة الصناعية في أوروبا قفزة في ظهور المدن وتطور علاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فقد أدى ظهور الصناعة إلى ظهور المدن واتساعها ؛ حيث يتجمع عدد كبير من العمال والمنظمين والفنيين بعد أن انتقلوا من الريف وتركوا الزراعة والرعي ، وأصبح التمدن أو سكنى المدن وسيلة أساسية لرفع مستوى المعيشة وتحسين الأحوال الاجتماعية والثقافية (٢) .

وأصبحت المدينة موطن الاقتصاد الرأسمالي بكل توابعه الاجتماعية والسياسية ، فالمدينة هي السلطة السياسية والسيوف والمصنع والمسرح والطرق الواسعة ، والبنايات الضخمة والمدرسة والجامعة والأسر المفككة والعلاقات المصلحية ... إلخ ؛ ولذلك يرى أشبنجلر أننا لا نستطيع أن نفهم التاريخ السياسي والاقتصادي إلا إذا أدركنا أن المدينة بانفصالها التدريجي عن الريف وتفليسها النهائي له ، إنما هي الشكل البات الحاكم الذي ينطبق عليه ويتوافق معه - بصورة عامة - مجرى التاريخ الأرقى ومفهومه ، فتاريخ العالم هو تاريخ المدينة (٣) .

٣ - مرحلة المتروبوليتان :

وهي مرحلة التطور للمدينة بعد التوسع الرأسمالي والتطور التكنولوجي وظهور الشركات عابرة القارات والمنظمات الدولية ، وظهور مراكز عالمية تمثل بؤرًا تتشابك حولها مدن مختلفة ومتباعدة المكان ، غير أنها ترتبط « بالمدينة - الأم » برباطٍ وثيق ، فالنمط الحاضر من المدينة ما بعد الصناعية أوجد علاقات تبعية بين المركز والهامش ،

---

(١) د . ماري فرانس جنابزي ، تطور المدينة الغربية بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر ، مجلة الفكر العربي ، (ع ٢٩) . (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ٩٨ - ١٠٥) .

(٢) ج . هـ ، كول ، المدخل إلى التاريخ الاقتصادي ، القاهرة ، سلسلة اخترنا لك ، (ع ١٠١) ، (ص ٥٨ - ٦٠) .

ماكس فيبر ، المدينة : معناها وشروطها ، ترجمة : رضوان السيد ، الفكر العربي ، (ع ٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) (ص ٨ -١٠) .

(٣) أزوالد شبينجلر ، مرجع سابق ، (ص ٣٦٦ ، ٣٦٧) .

حيث يتمثل المركز في المدن الأوروبية الكبرى ، ويتمثل الهامش في مدن العالم الثالث ، والمركز هو القيادة والتوجيه والمرجعية معرفيًّا وعلميًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وسلوكيًّا ، بل وقبلة عقيدية بالمعنى العام للعقيدة ، فاقتصاديات العالم غير الأوروبي تدار من المراكز الأوروبية الكبرى ، وأموره السياسية يتم حلها في المراكز الكبرى ، والمؤسسات العلمية القوية توجد في المراكز الكبرى ، ومن ثم أعيد تكرار نمط أثينا في العصر الإغريقي ؛ حيث كانت أثينا تمثل Metropol (١) « المدينة – الأم » لعشر مدن آسيا الصغرى ؛ لأن هذه المدن جميعها أحضرت النار المقدسة من أثينا ، وكانت هذه المدن تتعبد لآلهة أثينا وتحتفل بأعيادها وترسل إلى أثينا ممثلين عنها كل سنة للاشتراك في الحفلات الدينية التي تقام في المدينة الأم ، وتكون هذه المدن التابعة للمدينة الأم أخوات فيما بينها ؛ إذ إنها جميعًا لأم واحدة (٢) .

هذه الصورة اليونانية لم تتغير كثيرًا ، فالنظر إلى علاقات عواصم العالم غير الأوروبي في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية بالعواصم الأم في واشنطن ، لندن ، باريس ، روما ، بون ، موسكو ، طوكيو ، بكين ، يوضح أن صورة أثينا تتكرر في ماهيتها وجوهرها مع اختلاف أشكالها ، ناهيك عن علاقة مدن الفرانكوفون بباريس ، ومدن الكومنولث بلندن ، والمدن الاشتراكية بموسكو (سابقًا) وبكين .

وإذا كانت هذه هي صورة المدينة والحياة فيها ونمط علاقاتها ، فما عسى أن تكون عليه ماهية المشتق منها ؟ ما هو مضمون مفهوم Civilization ؟ وهل يعكس في تطوره التاريخي تطور صورة المدينة ونمط المعيشة فيها ؟ وهل هناك علاقة ما بين المشتق والمشتق منه ؟ أم أن العلاقة بينهما لفظية فحسب ؟ وهل انقطعت صلة مفهوم Civilization بالمدينة بمجرد صك اللفظ ؟ أم أن جوهر هذا المفهوم هو تجريد صورة المدينة الأوروبية ونمط معيشتها ومؤسساتها ونظمها وأشكال علاقاتها وإنتاجها ومنظومة حياتها بصفة عامة ، واتخاذها نموذجًا مثاليًّا لماهية الحياة الراقية التي يجب أن تسعى جميع الشعوب

---

(١) تترجم Metropol إلى « المدينة الأم » ، وتترجم Metropolis إلى « حاضرة » ، وهي التي يقيم فيها الرؤساء ويتسلم حكام الأقاليم أوراق اعتمادهم منها ؛ مثل : بغداد ودمشق والقاهرة والقيروان في التاريخ الإسلامي .
انظر : الشيخ طه الولي ، المدينة في الإسلام ، مجلة الفكر العربي ، (ع ٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ١٢٩) .

(٢) فوستيل دي كولانج ، المدينة العتيقة تلخيص د . ألبير نصري نادر ، الفكر العربي ، (ع ٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ٥٩) .

للوصول إليها ؟

هنا نجد جون نيف يشرح مفهوم "Civilization" في أول ظهوره في الفكر الأوروبي ؛ حيث يقول : « "Civilization" بالمعنى الذي وضعت فيه الكلمة في الأصل أمدتنا بإطار أساسي لنشر الصناعة ، و Civilization بهذا المعنى لم تكد توجد في منتصف القرن السادس عشر ، وإذا كانت قد برزت إلى الوجود بعض الشيء في منتصف القرن الثامن عشر ، فمرد ذلك إلى عدة أسباب منها تفضيل الأوروبيين للاقتصاد الجديد الذي استهدف النوعية وانتشر في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر – وبمساعدة الصناعة الفنية الجديدة – طراز من الحياة انتهى بالأوروبيين إلى أن يرغبوا في المشاركة إلى حدٍّ ما على الأقل في (طراوة العيش) ، مثل : طلاء المنازل وتزيينها وتنظيفها ، والاهتمام بالموسيقى ، وظهور (الصالون) في العلاقات الاجتماعية وما صحبها من مستويات عالية من الفضيلة في الحياة الواقعية وهي مستويات يبلغها عدد من الناس لا بأس به لأول مرة في التاريخ » (١) .

وبتطور المجتمع الأوروبي برزت تعريفات لهذا المفهوم متعددة تختلف فيما بينها سواء في الظواهر التي تركز عليها أو في مضمونها ، ولكنها تتفق جميعها في كونها تعكس صورة نمط الحياة المديني الأوروبي ، فمثلاً يعرف ول ديورانت Civilization بأنها نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي ، وتتألف Civilization من عناصر أربعة : الموارد الاقتصادية ، والنظم السياسية ، والتقاليد الخلقية ، ومتابعة العلوم والفنون ، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق ؛ لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف ، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء ، وبعدئذٍ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها (٢) .

ويعرفها أصحاب الفكر الألماني – خاصة الرومانسيين – بأنها الأبعاد المادية من حياة الإنسان ، على حين يركز الفكر الفرنسي على أنها تشمل البعدين المادي والفكري من أبعاد التقدم (٣) .

---

(١) جون نيف ، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية ، ترجمة د . محمود زايد ، بيروت ، دار الثقافة ، (ص ٢١٣ – ٢١٦) .

(٢) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الأول : نشأة الحضارة ، ترجمة د . زكي نجيب محمود ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (١٩٥٦م) ، (ط٢) ، (ص ٣) .

(٣) د . الطاهر لبيب ، مرجع سابق . (ص ٦ ، ٧) .

وخلاصة القول يلاحظ أن هناك تداخلًا كبيرًا في تناول الفكر الأوروبي لمفهوم "Civilization" فهناك من جعل المفهوم مرادفًا لمفهوم "Culture" مثل تايلور ، وهناك من جعله قاصرًا على نواحي التقدم المادي من آلات ومؤسسات واختراعات ... إلخ . وهناك من جعله شاملًا لكل أبعاد التقدم وهناك من قصر المفهوم على نواحي التقدم الخاصة بالفرد ، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة ، وهناك من رأى أنها مفهوم عالمي ، أي أن هناك "Civilization" واحدة دائمًا وأن كل المجتمعات تساهم فيها بنصيب ما ، أما "Culture" فهي خاصة بكل شعب ، وهناك من رأى العكس (١) .

وبعيدًا عن الخوض في هذه التفصيلات التي لا تؤثر كثيرًا على جوهر المفهوم ، يمكن القول : إن "Civilization" تعني في جوهرها خلاصة تطور نمط الحياة الأوروبي بكل أبعاده الشخصية والاجتماعية والسلوكية والاعتقادية والاقتصادية والسياسية والمعمارية ... إلخ ، أي هي صورة الإنسان الأوروبي والمجتمع الأوروبي في الواقع المعاش ؛ وذلك على اعتبار أنه المجتمع الأكثر رقيًا وتقدمًا أو هو قمة التطور البشري ، وذلك اتساقًا مع نظرة الإنسان الأوروبي لحركة التاريخ ، حيث يرى دائمًا أن هناك مجتمعات عليا وأخرى دنيا ، وأن التاريخ البشري يسير في خطٍ واحدٍ متصاعدٍ ترتب الدول عليه طبقًا لقربها أو بعدها من أوروبا ، فآدم سميث يقسم مراحل التطور البشري إلى خمس : صيد ، ورعي ، وزراعة ، وتجارة ، وصناعة . وماركس يقسمها إلى شيوعية بدائية ، ومجتمع عبودي ، ومجتمع إقطاعي ، ومجتمع رأسمالي ، ومجتمع شيوعي ، كارل بوشر كذلك يقسم التطور البشري إلى ثلاث مراحل : اقتصاد حضري واقتصاد ريفي ، واقتصاد عالمي (٢) .

. وكل تلك التقسيمات لتطور التاريخ البشري ليست سوى محاولة لتعميم مراحل التاريخ الأوروبي والنظر إلى البشرية من خلالها ، على أساس أن جميع المجتمعات الأخرى مرّت وسوف تمر بنفس مسار التاريخ الأوروبي مع تجاهل تام لما في هذه المجتمعات وخبراتها وهويتها وقيمها وأنماطها الحياتية ، بل أصبحت هذه المجتمعات تصور على أساس أنها مرحلة دنيا أو مرحلة معاكسة للمدينة الحديثة التي تجاوزت - كما هي طبيعة الفكر الأوروبي - ماضي أوروبا نفسها على الرغم من استبطان قيمه ، ففي حين بدأ مفهوم المدينة في العهدين اليوناني والروماني - كما يرى دي كولانج - مرتبطًا

---

(١) Wiener (ed). Op. cit. p. (619) .

(٢) انظر بالتفصيل : نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، (ص ١٤٥ - ١٥١) .

بالدين الذي مثل أساسًا لنشأة المدينة وسببًا لها - كما سبق إيضاحه - وتطور الأمر في العصور الوسطى إلى أن أصبح الدين هو كل وجود المدينة حيث مثلت الكاتدرائية محور المدينة وسببًا لوجودها ومع عصر الأنوار والإصلاح الديني والنهضة وبداية ظهور مفهوم Civilization وتراجع الدين المسيحي بعيدًا عن الحياة السياسية ، أصبح مفهوم المدينة في أحد معانيه مفهومًا معاكسًا لمفهوم الدين ؛ حيث بدأت تظهر مفاهيم مثل المجتمع المدني كمقابل للمجتمع اللاهوتي أو الكنسي أو الديني ، والثقافة المدنية كمقابل للثقافة الدينية ، والتعليم المدني كمقابل للتعليم الديني ... إلخ ، بحيث أصبحت المدنية صفة تعاكس تمامًا صفة الدينية سواء في القانون أو الاجتماع أو السياسة .... إلخ .

خامسًا : سيرة مفهوم Civilization بعد ترجمته إلى اللغة العربية :

نُقِل هذا المفهوم إلى اللغة في الظروف نفسها التي نُقِل واسْتُعملَ فيها مفهوم Culture وانطبق على المفهوم الأول الظواهر التي انطبقت على المفهوم الأخير ، فقد انقسم الفكر العربي إلى اتجاهين في ترجمته لهذا المفهوم ، وإن كان لكلا الاتجاهين مبرر وسند لغوي عربي يستند إليه .

فهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربي « مدنية » وهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربي « حضارة » ، وهذا التوجه وإن كان قد بدأ من الجذر العربي « حضر » بمعنى : مدَّن أو عكس البداوة ، إلا أن التطور المعاصر لاستخدام ذلك المفهوم أخرجه عن هذا السياق ، وأصبح لفظ الحضارة قرين القيمة الإنسانية أو النموذج البشري الأرقى أو الثقافة بمعناها الأوروبي ، أو بمعنى أكثر تحديدًا أصبح اللفظ العربي « حضارة » يوضع بإزاء معاني المفهوم الأوروبي ودلالاته "Civilization" ، وفيما يلي سوف نعرض لكلا التوجهين في ترجمة هذا المفهوم .

١ - اتجاه مفهوم "Civilization" إلى اللفظ العربي « مدنية » :

وهذا الاتجاه كان أكثر دقة في اختيار اللفظ العربي المقابل للفظ الأجنبي مع ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكري الذي يعطي لمفاهيمها دلالات وظلالاً لا يمكن أن تتطابق مع لغة أخرى ؛ وذلك لأن مفهوم Civilization لم يخضع لاستخدام مجازي مثلما خضع مفهوم Culture وإنما كان مباشرًا ؛ ولذلك جاءت الترجمة معبرة عن جوهر المفهوم .

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ بداية الاتصال بالغرب في أوائل القرن التاسع عشر ؛ حيث

ترجم في عهد محمد علي باشا كتاب « إتحاف الملوك الألبا بسلوك التمدن في أوروبا » (١) ، ومع رفاعة الطهطاوي الذي استخدم مفهوم التمدن في التعبير عن مضمون المفهوم الأوروبي نفسه فيقول : « ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلين : معنوي ؛ وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب ، ويعني التمدن في الدين والشريعة وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها للتميز عن غيرها . والقسم الثاني ؛ تمدُّن مادي وهو التقدم في المنافع العمومية » (٢) .

وقد استمر هذا الفهم للتمدن وظلت اللفظة العربية المقابلة هي المدنية طوال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين ، ففي جريدة « الجوائب » يذكر المحرر أن كثيرًا من الناس – خصوصًا الذين خالطوا منًّا الإفرنج في بلادهم وغيرها – يرون أن مستلزمات التمدُّن أن يكون للإنسان حرية في كل شيء ؛ إذ لا يكون تمدُّن حقيقي من دون حرية تامة ، إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد ؛ إذ هي تابعة للعادات . ثم إن التمدن من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني ، فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف ، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكد في أسباب المعيشة والتجارة ، وتارة على التأدب والتظرُّف والتكيُّس والبشاشة وحسن استقبال الناس ، وتارة على الضبط والتدقيق في المعاملة وإعطاء الأجرة . والذي عليه الأفرنجة قاطبة أن التمدن صفة مشتركة بين الرجال والنساء ؛ فلهذا كانت نساؤهم مشاركات لهم في الأعمال والمساعي ، فإذا فرضنا صحّة دعوى الإفرنج تعيّن علينا أن نقول : إن التمدن صفة مشتركة ؛ إذ هو مقصور على الرجال فقط ، فإن نساءنا لا يحسن عمل شيء وما أظن بعولتهن محولون عن هذه العادة لكونها مبنية في زعمهم على شرف العرض . وعلى هذا نقول : إنا لا نحصل من التمدن إلا على شطره فقط (٣) .

ونشر محمد قدري رسالة في التمدن ، جاء فيها : « التمدن هو اجتماع الناس في المدن والأمصار للأنس والتعاون ، فهو أخص من العمران الذي هو مطلق الاجتماع الإنساني سواء في البوادي والقفار أو في المدن والأمصار ، وهذا هو مدلول كلمة « سيفيلزسيون » فإنها مشتقة من كلمة « لاتينية » هي « سيسوتيا » ومعناها « المدينة » ،

---

(١) وهو الجزء الأول من تاريخ شارلكان .

(٢) رفاعة الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية ، (ص ٦) .

(٣) انظر جريدة الجوائب ، الأعداد التالية : (١٢٨٦/٢/٢٠هـ ، ١٢٨٦/٨/٦هـ ، ١٢٨٦/١/٢٩هـ ، ١٢٨٦/٥/١٠هـ ، ١٢٨٦/٥/٣١هـ) .

وقد عرّفها نابليون الثالث في بعض مؤلفاته تعريفًا شافيًا حيث قال : « ليس التمدن بالانغماس والتفنن في النعيم والترف ، وإنما التمدُّن الاعتناء بالنفس وتهذيبها وحثها على التخلق بالأخلاق المرضية والكمالات الأدبية » (١) .

وورد كذلك في صحيفة « روضة الأخبار » حيث أطلق لفظ التقدم التمديني على الدولة التي تلجأ للسلم ولا تلجأ للحرب (٢) ، وكذلك استخدام اللفظ في ترجمات كتب القانون خصوصًا ما أطلق عليه القانون المدني . وقد ترجم في ذلك الوقت كتاب « التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية » (٣) ، كذلك استخدام المفهوم بذات الدلالة في الوقائع المصرية حيث كتب محمد عبده في مقال له بعنوان « التمدن » واصفًا العالم المتمدن بأنه عمرت دياره بعد أن كانت قاعًا صفصفًا بالأبنية العالية ، وتزينت بالأسواق الفسيحة والصنائع العديدة ، وصارت محط رجال السياسة ومطمع أنظار النبلاء (٤) .

وفي كتابه « المرأة الجديدة » يقول قاسم أمين : « هذا الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه – ويقصد به التمسك بالماضي – وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها ، وإذا أتى هذا الحين – ونرجو ألا يكون بعيدًا – انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي ، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسًا على العلوم العصرية ، وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء أكانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم ؛ لهذا نرى الأمم المتمدنة – على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين – متشابهة تشابهًا عظيمًا في شكل حكوماتها وإداراتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغاتها وكتابها ومبانيها وطرقها ، بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل .... إلخ ، ومن هذا يتبين أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريقة واحدة ، وأن التباين بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن أولئك الأمم لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية ،

---

(١) محمد قدري ، رسالة جليلة في التمدن ، القاهرة : (١٢٨٧هـ) .

(٢) روضة الأخبار الأسبوعية ، (ع ٨) – (٢٣ صفر ١٢٩٤هـ ، ٨ مارس ١٨٧٧م) .

(٣) د . بروسبير رامبو ، التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية ، ترجمة أبي السعود أفندي (تلميذ الطهطاوي) ، (١٨٧٧م) ،

(٤) الإمام محمد عبده ، « التمدن » ، والوقائع المصرية ، (١٢٩٨/٢/١٩هـ ، ١٨٨١/٢/٢٠م) .

وهذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين ، ونشير إلى تقليدهم (١) ، وإذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلوم ، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان نموذج الكمال البشري ؟ يعتقد أهل عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين على جميع أنواع الكمالات الأخلاقية الصحيحة ، وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه . فمن جهة أصول الأدب ، فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم بعلوم جديدة فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصريين وغيرهم ، وقد كانت تلك الأمم تعرف تلك الأصول » (٢) .

ويستخدم كذلك التمدن - بمعنى آخر - حيث يربطه بالمرأة وتحررها فيقول : « أما في البلاد التي ارتفعت إلى درجة عظيمة من التمدن ، فإنهن أخذن يرتفعن شيئًا فشيئًا من الانحطاط السابق (٣) .

وظل هذا الاستخدام لمفهوم المدينة سائدًا حتى وقتنا الحاضر وبالدلالات والمعاني نفسها التي تمثل بها مفهوم ''Civilization'' ، فقد استخدم المفهوم في (١٩٣٦م) على أنه « حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتدبير الملك ؛ حيث جرت عادة الكتاب المتأخرين أنهم إذا أطلقوا كلمة « المدنية » أرادوا بها المدنية الحاضرة في مقابل الهمجية التي كان عليها البشر في الأزمنة الخالية ، أو التي لا تزال بعض الأقوام المنحطة تعيش في كنفها » (٤) .

كذلك أُطلِق في (١٩٥٧م) على الظواهر المادية في حياة المجتمع ، في حين أطلق لفظ الحضارة ''Culture'' على الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة ؛ حيث المدنية تنقل وتورث ، فهي تراكمية ، أما الحضارة Culture فهي إنتاج مستقل يصعب انتشاره من مجتمعٍ لآخر ، ولا تستطيع الأجيال اللاحقة اقتباسه من السابقة (٥) .

وفي الفترة الأخيرة ساد اضطراب واضح في استخدام لفظ « المدينة » ؛ وذلك لعدم وضوح تعريفات « ثقافة » و « حضارة » و « مدنية » وللخلط بينها جميعًا ، وذلك

---

(١) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، القاهرة : مطبعة الشعب ، (١٩١١م) ، (ص ١٨٥) .

(٢) المرجع السابق (ص ١٧٥ ، ١٨٠) .

(٣) قاسم أمين ، وتحرير المرأة ، القاهرة : (١٨٩٩م) ، (ص ٤ - ١٨) .

(٤) د . عبد الرحمن شهبندر ، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، القاهرة : مطبعة المقتطف ، (١٩٣٦م) .

(٥) د . فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، (ص ٨ - ١٤) .

لتداخل المعنى الأوروبي مع المعنى العربي لها ، فاللغة العربية بها المفاهيم الثلاثة ، أما اللغات الأوروبية فلم تعرف سوى مفهومي "Culture, Civilization" ومن ثم حدث تداخل شديد وبدأ كل كاتب يحاول اختلاق تعريف أو ترتيب علاقات من نوع معين . فهناك من يرى أن المدنية هي نسق وسيط بين الثقافات والثقافة الحضارية التي تغذيها جميعًا ولا تتحرك هذه الثقافات بدونها ويستمر الصراع داخل هذه المدنية بين الثقافات ، وخاصة إذا ما وجدت ثقافة قوية (١) . وهناك من يقصرها على العلوم الطبيعية دون العلوم الاجتماعية . وهناك من يطلقها كلفظٍ جذابٍ سحريٍّ أو كصفةٍ جيدةٍ توصف بها الأشياء مثلها تمامًا كلمة جميل وحسن ، وذلك دون فهم لأبعادها أو مضمونها .

٢ - اتجاه ترجمة "Civilization" إلى اللفظ العربي « حضارة » :

ويعد هذا الاتجاه هو الأكثر شيوعًا في الكتابات العربية ابتداءً من الربع الثاني من القرن العشرين ، وذلك على الرغم من أنه لم يكن منتشرًا ولم يلحظ له وجود خلال القرن التاسع عشر . وبعيدًا عن مناقشة مدى صحة المقابلة بين Civilization والحضارة - حيث ستتم مناقشة ذلك في الأجزاء القادمة من هذه الدراسة - فإن هذه الترجمة بدأت صحيحة في ضوء أحد معاني الحضارة إلا أن تطور المفهوم العربي وتلبسه بالدلالات الأوروبية للفظ الأجنبي قد أخرج مفهوم (الحضارة) عن نطاقه ومحتواه .

وبالنظر إلى التعريفات المتقدمة للحضارة نلحظ أنها هي نفسها التعريفات التي وضعت إزاء « المدنية » ؛ فالخلاف لفظي والمحتوى واحد والمضمون هو هو ، ذات مضمون المفهوم الأوروبي "Civilization" ، حيث ارتبط مفهوم الحضارة إما بالوسائل التكنولوجية الحديثة ، مثل الحديث عن وسائل المواصلات على أنها الحضارة (٢) ؛ لأن الحضارة هي « مادة محسوسة في آلة تخترع وبناء ونظام حكومة محسوس يمارس ، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات . فالحضارة مأدية » (٣) ، أو ارتبط بالعلوم والمعارف والفنون الحديثة والأنظمة السائدة في أوروبا ، أي خلاصة التطور الأوروبي الحالي .

وقد برز ذلك في كتابات د . محمد حسين هيكل الذي أعطى مفهوم الحضارة معنى

---

(١) برهان غليون ، اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، (١٩٨٥م) ، (ص ١٢٤ ، ١٢٥) .

(٢) عباس شوقي ، طرف المواصلات في مصر ، جريدة السياسة الأسبوعية ، (ع ٧٠) ، (٩ يوليه ١٩٢٧م) .

(٣) سلامة موسى ، مرجع سابق ، (ص ١٧١) .

شموليًا ، بحيث رأى أن الحضارة العالمية واحدة ، وهي القائمة في أوروبا القرن العشرين على أساس أنها خلاصة التطور البشري ، والنتيجة المنطقية له : « فمن التعسف - كما يقول د . هيكل - أن تحدد الحضارة زمانًا ومكانًا فهي ليست وليدة عصر من العصور أو قرن من القرون ، فالعصور المتباينة والقرون المتلاحقة تكاتفت في إقامة بنيان الحضارة وإن أمة من الأمم لا تجسر على ادعاء نسبة الحضارة العالمية إليها ، فلقد ساهمت الأمم جميعًا في إعلاء صرح الحضارة ، كل بنصيب معلوم ، والحضارة العالمية على هذا القياس تجعلك تقف مترددًا إزاء تقسيم الحضارة إلى شرقية وغربية . وهنا نتساءل ما هو الشرق وما هو الغرب ؟! إنهما اسمان على غير مسميين ، وبذلك يصبح الشرق والغرب رمزين لشيئين لا وجود لهما إلا في عالم الفرض والخيال ، دون أن يكون لهما نصيب من الواقع . فلنؤمن بأننا كنا ضحية وهم خدعنا دهورًا عديدة ، وآن لنا أن نتحرر منه ليتصافح الشرق والغرب ، وينصرفا إلى تأدية الرسالة المقدسة نحو الحضارة العالمية ، هذه الحضارة التي لا تعرف شرقًا ولا غربًا ، إن المدنية الأوروبية القائمة ليست ملكًا لأوروبا وحدها وإنما هي ملك مشاع للعالم ؛ لأن جميع الشعوب قد ساهمت فيه عن طريق مباشر أو غير مباشر ، إن الحضارة تراث عالمي لا يجوز شطره جزئين منفصلين ، فلا وجود لحضارةٍ شرقيةٍ ولا لحضارةٍ غربيةٍ ، وإنما هناك حضارة عالمية واحدة يجب الإيمان بها والإخلاص لها » (١) .

وعلى هذا الفهم للحضارة قامت معظم الكتابات في مصر والعالم العربي سواء منها ما انطلقت من إطار مرجعي غير إسلامي أو إسلامي ، فكلاهما تحدث عن الحضارة العالمية سواء بالدعوة إلى نقل كل قيمها والاندماج الكامل فيها مثلما فعل طه حسين ، أو بالحديث عن فضل المسلمين على العالم الغربي كما يفعل الكثير من المسلمين المعاصرين .

ومن ناحية ثانية أخذت المعاجم والقواميس التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين بترجمة "Civilization" إلى حضارة ، مع نقل التعريفات والدلالات والأبعاد التي ارتبطت بمفهوم "Civilization" ، مع إجماع بينها على أن الحضارة هي جملة الظواهر الاجتماعية ذات الطابع المادي والعلمي والفني والتكنيكي الموجودة في المجتمع ،

---

(١) د . محمد حسين هيكل ، الحضارة بين الشرق والغرب ، جريدة السياسة الأسبوعية ، ملاحق (عام ١٩٣٢م) .

وأنها تمثل المرحلة الراقية في التطور الإنساني (١) .

مع ملاحظة أن بعض هذه المعاجم يورد الأصل العربي للكلمة واشتقاقها من « حضر » وهي الإقامة في الحضر بخلاف البادية ، ثم ينتقل إلى المعنى الحديث لها وهو مظاهر التقدم المادي والتقني والفني والعلمي .... إلخ ، وكأن ذكر المعنى العربي القديم يعد من لزوميات الإخراج العلمي أو كمسوغ للانتشار أو مصادر شرعية للمعاني الجديدة أو على سبيل إبراء الذمة (٢) .

وبالنظر إلى تطور المفهوم في الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية يلاحظ أنها تخرج عن ذات الدلالات التي تطور إليها المفهوم في أوروبا ، بل عكست وبأمانة هذه الدلالات ؛ حيث يثور الحديث مثلًا عن الحضارة أو المدنية العالمية القائمة على مفهوم الإنسانية الواحدة التي تعني في جوهرها سيادة القيم الأوروبية ، ومن ثم يكون منطقيًا ظهور مفهوم عالمية العلم وعالمية المنهج وعالمية المفاهيم فالعلوم واحدة ولا يمكن أن تختلف من مجتمع لآخر والمنهج واحد والمفاهيم واحدة ؛ وذلك أن الحضارة عالمية والمدنية عالمية ، ولا يوجد تعدد حضاري أو خصوصية . وإنما هناك علم واحد ولا علم ، ومنهج واحد ولا منهج . فكل ما يتسق مع المنظور المعرفي الأوروبي فهو علم وهو منهج ، وكل ما يخالفه أسطورة أو دين أو فولكلور تمامًا مثلما هناك حضارة واحدة وهمجيات وحشية متعددة .

كذلك انتشرت المفاهيم التي نبعت عن مفهوم المدنية في طوره الأخير والتي تبرز المدنية على أساس أنها عكس الدينية . فنجد مثلًا القانون المدني والمجتمع المدني مقابل المجتمع الديني أو العسكري أو السياسي . والثقافة المدنية وهي غير الثقافة الدينية التقليدية ، والمؤسسات المدنية والتعليم المدني مقابل التعليم الديني أو الأزهري .

وقبل الخروج من هذه النقطة هناك ملاحظة يجب تسجيلها وهي أن هناك اضطرابًا واضحًا في الفكر العربي عند تعامله مع مفهومي "Culture" و"Civilization" ؛ حيث

---

(١) انظر على سبيل المثال :

- مجدي وهبة ، كامل المهندس ، مرجع سابق .
- مراد وهبة ، يوسف كرم ، مرجع سابق .
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، (ص ٤٧٥ - ٤٧٧) .

(٢) انظر على سبيل المثال : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، (ص ٤٠) .

قدم للمفهومين الأوروبيين ثلاثة ألفاظ عربية هي « الثقافة » و « الحضارة » و « المدنية » ، فمن ترجم "Culture" إلى ثقافة فقد ترجم "Civilization" إلى حضارة ، ومن ترجم "Culture" إلى حضارة ترجم "Civilization" إلى مدنية ، وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر . ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة الإنسانية ، وتكون الحضارة هي الجانب المادي منها ، وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري ، وتكون المدنية هي الجانب المادي منها .

وقد أدى عدم الضبط هذا إلى اضطراب خصوصًا أن معظم الكتاب لا يذكر المقابل الأوروبي للفظ المستخدم ، رغم أن المعنى الأوروبي هو الكامن في ذهنه والمنساب من قلمه ، وخير مثال على ذلك ما قام به د . معن زيادة في موسوعته ، فعلى الرغم من أنه يتكلم عن الحضارة ووضع أمامها "Civilization" بكل اللغات الأوروبية ، إلا أن معظم مراجعه كان عن مادة "Culture" في المعاجم الأوروبية .

سادسًا : الدلالة العربية لمفهوم « المدنية » :

يختلف الباحثون حول تحديد الجذر اللغوي لكلمة « المدنية » فيرجعها البعض إلى « مَدَنَ » بمعنى أقام في المكان ، ويرجعها آخرون إلى « دان » ، وهي جذر مفهوم الدين وتعني خضع وأطاع [(١)] . وأيًا كان مصدرها فإن إطلاق اللفظ في أول الدعوة الإسلامية اقترن بتأسيس الدولة وارتبط بمفهوم الدين بما يعنيه من دلالات الطاعة والخضوع والسياسة والسلطان والجزاء والإقراض والاقتراض والشأن والحساب والاستعباد والإذلال والعقيدة والورع ... إلخ [(٢)] .

فقد أطلق النبي ﷺ لفظ المدينة على يثرب ، وكان لا يذكر كلمة يثرب أبدًا ، ونقل السمهودي في كتابه « وفا الوفا بأخبار دار المصطفى » أن ابن زبالة وابن شيبة رويا أن النبي ﷺ نهى عن تسمية المدينة يثرب ، وأن البخاري ذكر في تاريخه حديث من قال يثرب مرة فليقل المدينة عشر مرات ، وروى أحمد بن حنبل وأبو يعلى حديثًا ، جاء فيه : « **من سَمَّى المدينةَ يَثْرِب فَلْيَستغفِر الله ثلاثًا** » [(٣)] .

---

(١) لسان العرب ، مادة (مَدَنَ) .

(٢) تقي الدين أبي بكر بن زيد الجراعي ، تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد ، تحقيق الشيخ : طه الوالي (١٤٠١هـ ، ١٩٨١م) ، (ص ١٥١) ، نقلًا عن الشيخ طه ، مرجع سابق (ص ١١١) .

(٣) لسان العرب ، مادة (دان) .

- الشيخ طه الوالي . مرجع سابق ، (ص ١١٢ ، ١١٣) .

ولم يكن هذا النهي والتشديد عليه من قبل النبي ﷺ عن استخدام لفظة يثرب واستخدام المدينة إلا لدلالات مرتبطة بمفهوم « المدينة » تفترق كثيرًا عن ذكر الاسم التقليدي لذات المكان ، فالمدينة - منذ نشأة الإسلام - مثلت نظامًا حياتيًا وتنظيميًا اجتماعيًا جديدًا في الجزيرة العربية ، أحدثت نقلة نوعية على مستوى الاعتقاد والتصور ومنهج الحياة والتفكير ، فالمدينة مثلت - بدستورها (صحيفة المدينة) - نظامًا مجتمعيًا لم يكن معروفًا في تاريخ العرب ، فقد ارتبطت في تكوينها الجديد بالدين الإسلامي وبنظام اقتصادي جديد (استعمال النقود والنهي عن المقايضة) وبعلاقات اجتماعية جديدة (الإخاء - تنظيم العمل - التخصص) وبالرابطة السياسية بين مختلف الأصول العرقية والعقيدة الدينية ، وبسلوك إنساني فردي لم يكن معهودًا في تاريخ العرب (النظام اليومي للإنسان وعلاقاته المجتمعية) وبشكل معماري تكويني مركزه المسجد والسوق .

فقد كانت نشأة المدينة في الإسلام مرتبطة بتحويل مجموعة القوى التي كانت تسمى يثرب إلى مدينة ذات شرعة (دين) وسلطان (دان) ومميزة عن سائر أوجه الاستقرار البدوي والقروي [(١)] ، وارتبطت المدينة على مدى التاريخ الإسلامي بمختلف جوانب النموذج الإسلامي للحياة الإنسانية . فصلاة الجمعة لا تكون إلا في المدينة ، ولا يكون بالمدينة غير مسجدٍ واحدٍ جامعٍ ، وبرزت الاتجاهات حول العلاقة بين المدينة وجوهر العقيدة الإسلامية (الجمعة والجماعة) ، فهناك من ربط بين المدينة والجمعة والجماعة ، وهناك من لم يرَ الربط . كذلك ارتبطت الإمارة السياسية بالمدينة وكذلك الجهاد والتجارة والزراعة والمهن الأخرى [(٢)] .

وبعيدًا عن الخوض في خصائص المدينة الإسلامية وتكوينها الداخلي ونمطها المعماري وتشكيلها الاجتماعي ومدى تميزها عن المدينة في الحضارات الأخرى [(٣)] ، فإننا في هذا

---

(١) محيي الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة (١٩٨٩م) ، (ص ٢١٠) .

(٢) د . رضوان السيد ، مصائر المدينة العربية ، مجلة الفكر العربي ، (ع٢٩) ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، (ص ٤- ٧) .

(٣) حول المدينة في الإسلام راجع :

- عالم الفكر ، العدد الأول ، مجلد (١١) ، (إبريل - يونيه ١٩٨٠م) .

- عددي الفكر العربي (٢٩ ، ٣٠) .

=

البحث سوف نركز على دلالات هذا المفهوم وعلاقاته بمفهوم المدنية ، وهل كان المسلمون في حاجة إلى إيجاد هذا الاشتقاق ؟ أي هل كانوا في حاجة إلى استخلاص القيم والأنماط والسلوكيات والمؤسسات والوظائف السائدة في المدينة ومحاولة بناء مفهوم يستبطنها جميعًا ، ويمثل نموذجًا أو يعبر عن نموذج راقٍ للحياة الإنسانية ؟

هنا نلاحظ أن المدينة في الغرب اعتبرت مصدرًا ومنبعًا لهذه القيم - قيم التهذيب والنظام والسوق والإنتاج والعلاقات الاجتماعية والسياسية - أي أن هذه القيم لم تكن سائدة في العصور السابقة ، ولم تظهر إلا مع التطور الأخير للمدينة كما حدث في بداية الثورة الصناعية ، وقد تلا ظهور المدينة ونشأ عنه هذا النمط الحياتي الذي اعتبره الكتَّاب الأوروبيون نمطًا راقيًا للحياة البشرية يجب الاقتداء به وتعميمه .

أما المدينة في الخبرة الإسلامية فهي نتيجة لوجود هذه القيم والأنماط والسلوكيات وليست سببًا لها فالقيم التي سادت المدينة في العصر الإسلامي لم تكن وليدة حياة أهل المدن . بل هي ناتجة عن العقيدة الإسلامية ، ومن ثم كانت المدينة إحدى صور تشكل حياة المسلمين الذين استبطنوا وتمثلوا هذه القيم الراقية . ومن ثم لم يكن هناك حاجة لإطلاق مفهوم مشتق من المدينة منسوب إليها ليعبر عن هذه القيم أو عن النموذج الإنساني الذي تمثله المدينة ؛ إذ إن قيم العقيدة الإسلامية تعبر عما هو أكثر رقيًا وتجريدًا مما هو سائد في المدينة ، فقيم مثل النظام وحسن المعاملة والأخوة وحب العمل والمشاركة والتطوع والصدق وحب العلم وحب الجمال والسعي للمعرفة وإنتاج العلوم والفنون والصنائع وتنظيم المجتمع وتحديد العلاقات بين أطرافه ... إلخ ، هذه جميعها تعد من جوهر الاعتقاد الإسلامي سواء طبقها معتقدوها في مدينة أو لا .

ومن ناحية ثانية ، فإن المدينة الإسلامية بدأت بما انتهت إليه المدينة الغربية ؛ إذ إن أعلى أطوار المدينة الغربية - طبقًا للامبارد - هي مرحلة المتروبوليتان ، أي المدينة التي تتبعها مدن أخرى وتنبثق عنها ؛ حيث شهدت الخبرة التاريخية الإسلامية مفهوم الحاضرة

= - Hourani; and S. M. Stern (eds) The Islamic City : A Collequilem. Pennsylvania Press. (1970) .

- د . رضوان السيد ، المدينة والدولة في الإسلام : دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون بيروت : مجلة الأبحاث .

- الجامعة الأمريكية ، السنة (٣٤) ، (١٩٨٦م) ، (ص ٦٧ - ٨٦) .

"Mitropolis" وليس فقط "Mitropolie" ، فقد كانت المدينة الإسلامية منذ ظهورها حاضرة لأمصار ومناطق شاسعة ، اتسمت بصفاتٍ مثاليةٍ من حيث تخطيطها وفن معمارها ونظامها الاجتماعي والسياسي ، فقد كانت المدينة المنورة ثم الكوفة ثم دمشق ثم بغداد ثم القاهرة وقرطبة والأستانة ، جميعها حواضر راقية تتبعها مئات المدن الأخرى وتنبثق عنها ، في حين أن مفهوم الحاضرة لم تشهده أوروبا الحديثة إلا كمرحلة أخيرة لتطور المدينة الغربية إبان مرحلة البغي (الاستعمار) وبعد الثورة التكنولوجية الحديثة .

ومن ناحيةٍ ثالثة ، إذا كان تطور المدينة الأوروبية المعاصر يعد - لديهم - دليلًا على الرقي الإنساني في مرحلة متقدمة في سلم التاريخ البشري - طبقًا لهم - فإن ذات هذه الصورة اعتبرها ابن خلدون مرحلة نهائية في عمر الدولة ، وغاية مؤذنة بانهيار العمران الإنساني ؛ إذ إن ابن خلدون عندما تحدث عن الحضارة كان يقصد بها مرحلة التحضر أو ظهور المدن وهي مرحلة من مراحل عمر الدولة التي تحدث عنها ، ومن ثم لم يكن ابن خلدون يقصد فيما كتب مفهوم الحضارة بمعناه المعاصر المترجم عن لفظة "Civilization" ولم يقصد مفهوم الحضارة بمعناها اللغوي والقرآني الشامل ، وإنما قصد فقط مجرد الاشتقاق من « حضر » ، أي الصفة التي تطلق على النمط المعيشي لأهل المدن والحضر ، وقد اعتبر هذه المرحلة مرحلة ترف مؤذنة بانهيار العمران ؛ لأنها تنافي مفهوم استخلاف الإنسان في الأرض والرسالة التي حملها اللّٰه إياه ، وتنافي كذلك قيم التسخير الإلهي للكائنات والأشياء (المخلوقات جميعها) ؛ إذ هناك ضوابط شرعية تحدد دور الإنسان ورسالته في الكون وعلاقاته مع المخلوقات الأخرى وطرق إنتاجه واستهلاكه ، فليس الأمر أمر رفاهية أو استهلاك وفير أو مجتمع من كل حسب طاقاته إلى كل من حسب حاجته كما يرى روسو وماركس ، وإنما هي منظومة متكاملة من القيم والضوابط تحدد حدود الإنسان ومنهج تعامله في الكون أخذًا وعطاءً وترسم له نهجًا محددًا . وهكذا رأى ابن خلدون أن طور الحضارة - بمعنى سكنى الحضر - هو طور نهاية العمران حيث يقول :

« ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في

علاج القوت واستجلاب المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القول إلى الفعل إلى غاياتها ، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوسٍ أو فراشٍ أو آنيةٍ أو ماعونٍ ، وهؤلاء الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو ؛ لأن أحوالهم زائدة عن الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلنا (١) .

فالحضارة عند ابن خلدون - أي سكنى الحضر والمدن - هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير (٢) .

خلاصة القول : إن التاريخ الإسلامي لم يَسر على نمط التاريخ الأوروبي نفسه ، بل كان لكل منها نمطه المستقل والمغاير للآخر . فإذا كانت المدينة تمثل مرحلة متأخرة في تاريخ التطور الأوروبي ارتبطت بالأنوار وبالتصنيع وبالإصلاح الديني والسياسي ، وقادت هذا التطور وأخرجت أوروبا من العصور الوسطى المظلمة ، ومن ثم فإن هذا النسق استحق أن يكون مذهبية أو نمطًا اجتماعيًا يستحق التقليد والتكرار والنسبة إليه باعتباره نموذجًا حياتيًا وإنسانيًا راقيًا ، إذا كان هذا صادقًا وصحيحًا في التاريخ الأوروبي ، فإن التاريخ الإسلامي انطلق من قيم أخرى مثلت لديه المذهبية ، واستحقت من المسلمين الانتساب إليها . هذه القيم نبعت من العقيدة المنزلة والرسالة الموحاة من عند اللّٰه تعالى ، ومن ثم جاءت باقي ظواهر الحياة نابعة منها وليست مبدعة ومنتجة لها . فإذا كان الأوروبي يستقي أفكاره ونظرياته ونظمه من واقعه فحسب ، يستخلص منه الأفكار والعبر والقيم والأنماط والسلوكيات ، فإن المجتمع المسلم على العكس من هذا تمامًا يحاول دائمًا أقلمة الواقع وتكييفه طبقًا لتصوره العقيدي النابع عن شريعته الموحاة من عند اللّٰه تعالى . ومن هنا فإنه على الرغم من أن المدينة الإسلامية بدأت على أفضل صورها منذ البعثة إلا أنه لم يظهر مفهوم المدنية .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق د . علي عبد الواحد وافي ، القاهرة : دار نهضة مصر ، (١٩٨١م) ، (ص ٥٧٨ ، ٥٧٩) .

(٢) المرجع السابق ، (ص ٥٨٥) .

وعندما جاء ابن خلدون واستخدم لفظ الحضارة - المدنية بالمفهوم اللغوي - كان يشير إلى طور غير مفضل لديه وغير وظيفي في حياة البشر ، طور يمثل مرحلة انهيار العمران البشري ، وليس هو مرحلة راقية تستحق التقليد والاحتذاء . مثلما برز في الغرب الأوروبي .

سابعًا : حول التعريف بمفهوم الحضارة :

إن المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية ، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ، ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع ؛ وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره ، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيًا للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي .

وبالنظرة إلى مفهوم الحضارة يلاحظ أن استخدام ابن خلدون للمفهوم قد توافق مع جذور المفهوم الأوروبي ''Civilization'' ، ومن ثم وقف الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم ، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلي شامل يؤطر الحركة البشرية ويلقي عليها بصفات قيمية معينة ، بل إن استخدامه لهذا المفهوم متسق تمامًا مع بنائه الفكري في « المقدمة » ، وحديثه عن تطور الدولة ومراحلها ، وهنا يلاحظ أيضًا أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر (شعبًا وإقليمًا وحكومةً) . وإنما كان يقصد ما يمكن أن يسمى العهود السياسية أو النظم السياسية أو عملية توارث السلطة وانتقالها أو توالي الأسر الحاكمة ؛ لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة مقصورًا فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية .

ووجه التلبيس هنا ليس نابعًا من استخدام ابن خلدون ، بل نابعًا من أن الباحثين العرب استبطنوا الدلالات المشتقة والمعاني من مفهوم ''Civilization'' ، بحيث مثّلت هذه الدلالات أرضية أساسية لديهم وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة في عقولهم ، ومن ثم كان رجوعهم لابن خلدون أو للقواميس العربية القديمة والتركيز فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر دون باقي الاستخدامات الأخرى ، يمثل رغبة في البحث عن مقابل عربي للدلالات الراسخة في أذهانهم ، أي أن رجوعهم كان رجوعًا تسويغيًا استظهاريًا ، ليس رجوعًا للبحث عن حقيقة المفهوم باستنطاق اللغة

العربية والاستماع إليها بكل دلالات مفاهيمها .

فبالنظر إلى « لسان العرب » مثلًا نجد استخدام الحضارة بمعنى الحضر جاء في الفقرة السادسة ، أي بعد خمس فقرات واستخدامات للمفهوم ، وجميعها بعيد عن هذا المعنى . كذلك فإن هذا هو الاستخدام الوحيد لمفهوم الحضارة بمعنى الحضر على مدى اثني عشر عمودًا في « لسان العرب » تشمل خمس صفحات ؛ ولذلك سوف نورد الاستخدامات التي ذكرها ابن منظور حسب ترتيبها (١) :

١ - الحضور نقيض المغيب والغيبة ، حضر يحضر حضورًا حضارة ، وكلمه بمحضر فلان وبحضرته ، أي بمشهد منه .

٢ - بمعنى عنده : كنا بحضرة ماء ، ورجل حاضر .

٣ - قرب الشيء : الحضرة : وتقول : كنت بحضرة الدار .

٤ - جاء أو أتي : حضرت الصلاة ، أو حضر القاضي .

٥ - الحضر خلاف البدو : والحضارة الإقامة في الحضر .

٦ - الحاضرة : الحي العظيم .

٧ - الحاضر : ضد المسافر .

هذه استخدامات المعاني للمفهوم ، وهناك استخدامات أخرى اشتقاقية تشير إلى أشياء مثل الحضير وهو دم غليظ ، وبالنظر إلى هذه الدلالات يلاحظ أن أولها وأعمها وأكثرها تكرارًا يشير إلى استخدام « حضر » بمعنى « شهد » ، أي الحضور كنقيض للمغيب ، والحضارة بمعنى الشهادة (٢) .

وهذا هو أول استخدام يذكر دائمًا في جميع معاجم اللغة ، وكأنه هو أصل استخدام المفهوم ، أو قرين لفظ حضر . وعلى الرغم من ذلك إلا أن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للفظ بَحَثَ عن الحضارة بمعنى سكنى الحضر أو عكس البداوة ، مع أن أول لفظ يقابله في أي معجم هو الحضور كنقيض للمغيب أو بمعنى الشهادة ، وحتى إذا اصطدم بالمعنى الأول واستخدمه ما يلبث إلا وينحرف به إلى دلالات مفهوم "Civilization" فنجد من يُعرف الحضارة بالآتي :

---

(١) لسان العرب ، مادة (حضر) .

(٢) راجع : القاموس المحيط ، مادة (حضر) ، أساس البلاغة ، مادة (حضر) .

« الحضارة من حضر يحضر ، يحضر الشخص ليعمل مع الآخرين كي يتأنس ويؤنس محيطه ، وبذلك يهيئ الشروط اللازمة التي توفر الكرامة لديه ، فمتحضر كل مجتمع يحترم الكرامة ويجسدها في معاملات أفراده والحضارة تراث مشترك بين جميع الشعوب قديمها وحديثها ، وإنها إرث إنساني في نمو لا ينقطع ، مثل بحر زاخر بالمياه والأمواج وله روافد عديدة تصب فيه على الدوام ، تلك الروافد هي الثقافات القومية (١) .

وانطلاقًا من الجذر اللغوي « حضر » بمعنى شهد من الحضور الذي هو نقيض المغيب ، نبحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم ، فنجد أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد : ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ [البقرة: ١٨٠] ، ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [النساء: ٨] ، ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، وجميع هذه الدلالات تؤدي معنى الشهادة أو الحضور .

وللشهادة في القرآن الكريم دلالات أربع متكاملة فيما بينها تتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي ، هذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها و إلا فقدت مضمونها ومعناها ، فأي واحدة من هذه المعاني الأربعة تمثل جزءًا من بناء مفهوم الحضارة ، ومن ثم لا يمكن القول إن أيًا منها يعبر عن مفهوم الحضارة ، بل لا بد من توافرها جميعًا في منظومة أو نسق واحد حتى تعطي المفهوم كامل معانيه وهذه الدلالات هي (٢) :

١ - الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية للَّه ، والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية ، وهي محور العقيدة الإسلامية ، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج اللَّه أو الخروج عنه .

٢ - الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل ، أو الإظهار والتبيين ، أو الإخبار المقرون بالعلم ، أو الملاحظة والمراقبة ، وتعد مدخلًا من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة .

٣ - الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل اللَّه حفاظًا على العقيدة ودفاعًا عن تحرير الإنسان من عبادة العباد وإخراجه إلى عبادة اللَّه وحده .

---

(١) محمد عزيز الحبابي ، الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع ، الرباط : مجلة الوحدة ، (ع ٤) ، (يناير ١٩٨٥م) ، (ص ٧ ، ٨) .

(٢) حول إعادة تعريف مفهوم الحضارة ، انظر : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، (ص ٢٠ - ٢٢) .

٤ – الشهادة كوظيفة لهذه الأمة : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] .

وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة ، حيث إن « واجب الشهادة لا تقوم به إلّا الأمة الوسط الخيرة المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها أو فقدان شيء من معالم شخصيتها ، لتكون مثلًا يحتذى ونموذجًا به يُقتَدَى ، وأسوة للأمم تتأسى بها وتترسم خطاها . وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس تعني أن تكون هذه الأمة قوة عالمية محررة تقوم على العدل وتعمل به ، وتحمي حق الآخرين في الاختيار وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد ، يقوم على التحرر من عبادة العبّاد والتخلص منها إلى عبادة اللّٰه وحده ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة » (١) .

وطبقًا لهذه المعاني الأربعة ، فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج إنساني يستبطن قيم التوحيد والربوبية ، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه والمتحكم في تسييره ، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه وتحسينها وتزجية معاش الناس فيها ، وتحقيق تمام التمكين عليها والانتفاع بخيراتها وحسن التعامل مع المسخرات في الكون وبناء علاقة سلام معها ؛ لأنها مخلوقات تُسبح بحمد اللّٰه ، أو رزق لا بد من حفظه وصيانته . وكذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة .

وإذا كانت هذه هي دلالة مفهوم الحضارة في الأصول الإسلامية ، أو بالأحرى في القرآن الكريم ، وإذا كان هذا التعريف ينطبق على خبرة الإسلام ، فما هو الموقف وكيف يمكن النظر إلى التجارب أو الخبرات البشرية خارج إطار الإسلام هل ينطبق عليها هذا التعريف ، وهي لم تؤمن بالإسلام ؟ ومن ثَمَّ نخرجها عن دائرة الحضارة – كما يفعل المنظور الأوروبي مع الخبرات المخالفة له – أم أن تعريف الحضارة الذي سبقت الإشارة إليه مغلف بالخصوصية ابتداءً ، ولا يمكن تعديته إلى التجارب والخبرات البشرية الأخرى ؟ وهل يستقيم هذا في الوقت نفسه الذي نؤمن فيه بأن الإسلام هو دين للناس

(١) د . طه جابر العلواني ، تقديم وتحقيق كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للشيخ مصطفى الورداني ، الرياض : شركة العبيكان للطباعة والنشر ، (د . ت .) ، (ص ١٥) .

جميعًا يشمل جميع ظواهر الكون ولا يخرج عنه منها شيء : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] ؟

وهنا نجد أن جوهر مفهوم الحضارة في الإسلام هو الحضور والشهادة ، ومن ثم فإن الحضارة بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه هي حضارة الإسلام أو حضور الإسلام في الكون ، وهذا لا يعني أنه نموذج حضور جميع الخبرات والمذاهب والأديان الأخرى ، بل إن لكل واحدة منها حضورًا قد يكون قريبًا أو بعيدًا عن حضور الإسلام ، ومن ثم فإن مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور ، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ نموذجًا بشريًّا للحياة بكل أبعادها ونواحيها . تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالاتباع .

ومن ثم فإن الحضور مرحلة متقدمة في تجربة أي مجتمع ؛ إذ إن كثيرًا من المجتمعات الإنسانية تقتصر على مجرد الوجود دون حضور (١) ، ومن ثم لا يمكن إطلاق مفهوم الحضارة عليها مهما كان نتاجها الذهني والمادي ، طالما وقفت عند مجرد الوجود ، وهنا يثور التساؤل ما هو الفارق بين الحضور والوجود ؟ وكيف يمكن معرفة نمط الحضور وتقويمه ؟ وهل الحضور دائمًا يكون نسقًا جيدًا وملائمًا للحياة الإنسانية ؟ وهل مفهوم الحضارة بهذا المعنى يعني قيمة حسنة دائمًا ؟ أو مرحلة أو راقية في الحياة البشرية ؟ أم صفة جيدة ؟

إن قيام المجتمع - أي مجتمع - يستلزم نمطًا من القيم والمعايير والمعتقدات والأفكار والسلوكيات ، كذلك يستلزم أيضًا نمطًا من المبتكرات والأدوات والمؤسسات والعمارة والفنون وطرق الإنتاج والمعايش . كلا هذين النمطين يعني أن المجتمع قد حقق نوعًا من العمران ، أي تعمير الأرض وبناء نموذج إنساني عليها ، لكن لا يعني الحضارة ؛ إذ إن مجرد قيام العمران فقط في المجتمع لا يعني أكثر من الوجود مثل أُنْموذج الصين والمايا والأنكا والزولو ... إلخ ؛ ذلك أن الحضور يستلزم فوق العمران تقديم نموذجًا للإنسانية للاقتداء به ، أي نمط من العلاقات مع بني البشر الآخرين ، ومع الكون أو

(١) حول مفهوم الحضور والوجود راجع :
- مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مرجع سابق ، (ص ٢١) .

مسخرات الله في الكون ، أي طرح نموذج إنساني للاقتداء به أو للتبشير به بغض النظر عن مضمون هذا النموذج .

وبعيدًا عن إضفاء أي قيمة حسنة على مفهوم الحضارة فقد تكون الحضارة بهذا المعنى سيئة أو مدمرة ، أو غير مناسبة للحياة البشرية ، وإنما هذا لا يمنع من إطلاق لفظ الحضارة عليها طالما تحققت الأبعاد التالية :

١ - وجود نسق عقيدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلبًا أو إيجابًا .

٢ - وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع يشكل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف .

٣ - وجود نمط مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة .

٤ - تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته وعالم أشيائه وقواعد التعامل مع هذه المسخرات وقيمها .

٥ - تحديد نمط العلاقة مع الآخر ، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده ، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع .

ومن ثم يمكننا تعريف التجارب البشرية وتقويمها طالما حققت مفهوم الحضور وتعدت مفهوم الوجود إلى الحضور ، فالحضارة الأوروبية المعاصرة مثلًا لها موقف محدد من هذه الأبعاد ، فلها موقف من عالم الغيب والإله ، ولها بناء فكري وقيم وسلوكيات معينة ، وكذلك لديها بناء مادي له خصائص معينة لها نمط في التعامل مع مسخرات الله أي مع البيئة والمخلوقات الأخرى ، ولها نمط معين وأهداف معينة من التعامل مع المجتمعات البشرية الأخرى (غير الأوروبيين) ، فإذا ما أردنا وصف الحضارة الغربية أو معرفة كنهها لا بد من دراسة موقفها من هذه الأبعاد ومن ثم معرفة نموذجها الإنساني الذي تقدمه للبشر ، هل يصلح الاقتداء به أم لا ؟ ويمكن تطبيق الأمر نفسه مع أي تجربة بشرية أخرى .

ومن هذا يتضح لنا أنه لا يمكن منطقيًا أن تكون هناك حضارة واحدة تتعدد روافدها إلا إذا كانت هذه الحضارة هي أفضل نموذج بشري مما يجعل جميع الشعوب تتخلى عن موروثها ونماذجها وتتبناه كلية ، كذلك فإن تنافس أو صراع الحضارات أمر منطقي

تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطياته ؛ لأن الاختلاف سنة من سنن الله في الكون : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ [الروم : ٢٢] ، كذلك لا يمكن اعتبار كل حضارة أنها تحمل نموذجًا راقيًا للإنسان ، فلفظ الحضارة لا يعني قيمة حسنة في ذاته أو صفة جيدة توصف بها الأشياء والأفكار ، وإنما هو لفظ محايد يختلف باختلاف نموذج الحضور ومكوناته .

ومن هذا المنطلق يجب النظر إلى جميع معارف الإنسان وعلومه ومناهجه ومفاهيمه وقيمه ، فلا يستقيم منطق القول بأن وحدة الأصل الإنساني تستلزم وحدة معارفه وعلومه ومناهجه وقيمه ؛ لأن ذلك يجعل من علوم الحضارة الغالبة علومًا عالمية وكذلك مفاهيمها ومناهجها ؛ إذ إن وحدة الأصل الإنساني لا ترتب وحدة علومه ومعارفه ؛ لأنه لم يولد بهذه العلوم والمعارف وإنما يكتسبها في تفاعله مع البيئة والمجتمع والزمان والمكان ومن تراكم الخبرات وتوارثها : ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل : ٧٨] حيث السمع والبصر والفوائد هي مداخل معرفة الإنسان . وبهذه المداخل يجب أن نعيد النظر فيما نتداوله من مفاهيم ومناهج ونعيد تقويمها طبقًا للنموذج الذي يبتغي الحضور من خلاله ، ويطرح للبشرية لتقتدي به أو تسير عليه .

ومن ثَمَّ فإن هذا المعنى لمفهوم الحضارة يعطي كل تجربة خصوصيتها وتميزها ومذاقها الخاص ولا يعلي إحداها على الأخرى إلا طبقًا لما تقدمه من نموذج يتسق مع مفهوم الفطرة البشرية ومدى تقبلها له . ومن ثم فإن هيمنة نموذج بشري معين على باقي النماذج لن يكون له وجود طالما ساد الاقتناع بهذا المفهوم للحضارة . وكذلك فإن إعادة النظر في صلاحية العلوم والمناهج والمفاهيم السائدة في عالمنا المعاصر أمر على درجة عالية من الأهمية لفصل الأوراق وتمييزها لتقويم الحضارات المعاصرة والتعرف عليها ، ومن ثم معرفة موقع حضارة الإسلام منها .

الخلاصة :

من خلال العرض السابق لمفاهيم (**الحضارة والثقافة والمدنية**) نلاحظ مدى ما حدث للبناء المفاهيمي العربي المعاصر من تشويه وعدم تحديد وخلط للدلالات والمعاني ، مما يفقد الكلمات والألفاظ ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكري والحوار ونقل المعاني والدلالات ، بحيث أدى تعدد مصادر التعريف بأي من هذه المفاهيم

واختلاط الأصول والماهيات ، أدى إلى نوع من حوار « الطرشان » في الجماعة العلمية العربية ؛ حيث لم تعد الألفاظ بإزاء معانٍ محددة ، وإنما يختلف المعنى والدلالة من ذهنٍ إلى آخر ، ومن ثم فإن أطراف الحوار لا يقفون على أرضية واحدة ، وإنما كل منهم تقع على ذهنه ظلال للمفهوم مخالفة لتلك التي وقعت على ذهن الطرف الآخر ، ومن ثم فلن يصلوا إلى اتفاق حقيقي ، وهذا ما يلاحظ في واقعنا الثقافي من إعادة وتكرار مناقشة القضايا عينها بعد مضي قرن من الزمان ، مثلًا على ذلك قضية المرأة وأهل الذمة والحريات العامة والعلاقة بين السياسة والدين ، أو بين الدين والعلم ، أو الأصالة والمعاصرة ، أو القوميَّة والدين .... إلخ .

كل ذلك لعدم وضوح إطار المفاهيم المتداولة ، وهذا الأمر يستلزم إعادة بحث وتنقية المنظومة المفاهيمية والمتداولة في إطار الجماعة العلمية العربية . وهذا البحث لن يسلك منهجًا واحدًا ، بل مناهج متعددة ؛ ذلك أن المفاهيم المتداولة ليست على مستوى واحد من الخلط والتشويه ، ولم تخضع لعملية واحدة ، وإنما هناك مستويات لهذه المفاهيم ، بل ونوعيات لها تخضع كل مجموعة لمنهجٍ مستقل يحقق القصد والغاية ، وهي الوصول إلى الحقيقة دون تشويه أو التباس . فالمفاهيم الثلاثة التي تم تناولها في هذا السياق ذات طبيعة خاصة ؛ إذ إنها ليست مفاهيم معبرة عن حقيقة شرعية ، ولم تكن متداولة بكثرة في التراث العربي الإسلامي ، بل تم تداولها بهذه الصورة في القرن الماضي والقرن الحالي ؛ ولذلك تم تناولها بالمنهج السابق والذي تمثل في الخطوات التالية :

- البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصيلة التي صك منها وحُمِّل بدلالاتها ومعانيها ، ومن ثم تم الوصول إلى تجريد للمفهوم يعبر عن حقيقته وجوهره وماهيته بعيدًا عن أي التباس بخبرات أو دلالات لحقت به في تطوره .

- تتبع تطور المفهوم في بيئته الأصلية وكيف تم سحبه من معانيه اللغوية إلى معانٍ اصطلاحية معينة ، وهل هناك اتساق بين الاثنين أم أن المفهوم تجاوز تمامًا الدلالات اللغوية وحمل لدلالات أخرى .

- والتركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربي لهذا المفهوم ، وهل تمت ترجمة للمعاني والدلالات أم للفظ في معناه الظاهر فقط ، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصلية وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينهما في صورتهما المجردة بعيدًا عن التعريفات والمصادقات .

– تتبع تطور المفهوم في الفكر العربي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحق باللفظ ، وهل ظل اللفظ العربي محافظًا على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصلية له في اللغة العربية أم أحدث مزيجًا منهما ؟

– العودة للدلالات العربية الأصلية للمفهوم العربي الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي ، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقية له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها ؛ وذلك تمهيدًا لمحاولة إعادة تعريف المفهوم العربي ، أو تنقيته مما لحقه من ظلال المفهوم الأجنبي ، وصولًا إلى المعاني والدلالات الأصلية للمفهوم العربي .

* * *

مفهوم العلم

أ . د . علي جمعة محمد

مفهوم العلم عند المسلمين :

العلم مصطلح كثرت تعاريفه حتى إنه بدهي لا يعرف ، وأورد الشوكاني في أول إرشاد الفحول تعاريف كثيرة له نسوقها فيما يلي :

قال رحمه الله : « وقد اختلفت الأنظار في ذلك كثيرًا حتى قالت جماعة منها الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضروري ومكتسب . وقال قوم منهم الجويني : إنه نظري ولكنه يعسر تحديده ولا طريق إلى معرفته إلا القسمة والمثال فيقال مثلًا : الاعتقاد إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما مطابق أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزًا لماهية العلم عما عداها صلحًا للتعريف لها فلا يعسر ، وإن لم يفيدا تمييزًا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم .

وقال الجمهور : « إنه نظري لا يعسر تحديده » ، ثم ذكروا له حدودًا فمنهم من قال :

١ - « هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل ، وفيه أن الاعتقاد

المذكور يعم الجازم وغير الجازم . وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء اتفاقًا » .

٢ – ومنهم من قال : « هو معرفة المعلوم على ما هو به . وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله ﷻ إذ لا يسمى معرفة » .

٣ – ومنهم من قال : « هو الذي يوجب كون من قام به عالمًا أو يوجب لمن قام به اسم العالم ، وفيه أنه يستلزم الدور لأخذ العالم في تعريف العلم » .

٤ – ومنهم من قال : « هو ما يصح ممن قام به إتقان الفعل . وفيه أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على إتقانه كالمستحيل » .

٥ – ومنهم من قال : « هو اعتقاد جازم مطابق ، وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم » .

٦ ، ٧ – ومنهم من قال : « هو حصول صورة الشيء في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب ، وقد جعل بعضهم هذا حدًّا للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة ، وفيه أن إطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغةً واصطلاحًا » .

٨ – ومنهم من قال : « هو حكم لا يحتمل طرفاه – أي المعلوم عليه وبه نقيضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم » .

٩ – ومنهم من قال : « هو صفة توجب تمييزًا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية » .

١٠ – ومنهم من قال : « هو صفة يتجلَّى به المدرك للمدرك . وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه ، مع كون المجاز مهجورًا في التعريفات ، ودعوى استشهاره في المعنى الأعم الذي هو جنس الأخص غير مسلمة » .

١١ – ومنهم من قال : « هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به » ، وقال المحقق الشريف : « وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ؛ لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ، ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي ، والتجلي هو : الانكشاف التام ، فالمعنى أنه : صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافًا تامًّا لا اشتباه فيه ، فيخرج عن الحد ، الظن والجهل المركب ، واعتقاد المقلد المصيب أيضًا ؛ لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة » ، انتهى – يعني كلام الشريف – وفيه أنه يخرج عنه إدراك الحواس فإنه

لا مدخلية للمذكور به فإن أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر ، وإن أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فإما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور في التعريفات .

هذا جملة ما قيل في تعريف العلم ، وقد عرفت ما ورد على كلٍّ واحدٍ منها ، والأولى عندي أن يقال في تحديده هو : صفة ينكشف بها المطلوب انكشافًا تامًّا وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر » (١) ، وقد قيل فيه تعريفات أخر لا يتسع المقام لذكرها فنكتفي بما قيل والذي استقر عليه أغلب المتأخرين من علماء المسلمين أنه : « الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل » .

العلم والمعرفة :

هو والمعرفة سواء ، وقيل : إنهما مختلفان فالعلم لا يسبقه الجهل والمعرفة قد يسبقها جهل ، وعليه يطلق على اللّٰه عالم ، ولا يطلق عليه عارف ، والعلم يتعلق بالنسب أو وضع لنسبة شيء إلى آخر ، ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف المعرفة فإنها وضعت للمفردات تقول : عرفت زيدًا .

وعلى كلٍّ فإن العلم قد يستخدم في موضع المعرفة والعكس ، فقد يستخدمان ويراد منهما مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق بمعناهما في فن المنطق ، وهذا الاستخدام الأخير هو المراد من العلم والمعرفة في تعاريف العلوم المدونة (٢) .

العلم كلقب على الفنون :

ويطلق العلم أيضًا في التراث الإسلامي على الفرع من المعرفة الذي له موضوع ومسائل فيقال : علم الفقه وعلم الطب ... إلخ ، ثم تطور مع بداية القرن العشرين فقصره الأوروبيون – ومعهم المتعلمون من غيرهم – على طريقتهم فيما كان طريقه الحس والتجربة فقط ، وأصبح استعمال كلمة العلماء قاصرًا على المشتغل بعلوم التجريب . فما هو تطور دلالة لفظ العلم عند الغربيين ؟

العلم عند المحدثين الغربيين :

مفهوم لفظة "Science" الإنجليزية والتي ترجمت إلى لفظة علم يستلزم الوقوف على

(١) الشوكاني ، إرشاد الفحول (٣/١) ، ط مصطفى الحلبي (١٣٥٦هـ) .

(٢) شرح الإسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي المسمى بنهاية السول وسلم الوصول لشرح نهاية السول للعلامة محمد بخيت المطيعي (٨/١ ، ٩) ، ط جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة سنة (١٣٤٣م) ط السلفية .

المعنى الدقيق لكلمة Science في الإنجليزية (وما يقابلها في اللغات الأجنبية الأخرى في اللاتينية Scientia وفي الفرنسية Science) الكشف عن سيرة هذه الكلمة ؛ وذلك لأن العلم كفاعلية إنسانية كان يدخل حتى وقت ليس ببعيد ، ضمن نشاط فكر أعم هو الفلسفة حيث كانت الفلسفة تبحث ضمن ما تبحث في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب فكان الفيلسوف يجمع بين الفلسفة والعلم والأدب وغير ذلك دون تمييز قاطع بين هذه المجالات ، فمتى اتخذت كلمة « علم » أو « عالم » شكلًا محددًا ؟

لقد دخلت كلمة « عالم » Scientist إلى اللغة الإنجليزية حوالي سنة (١٨٤٠م) لتميز أولئك الذين يبحثون عن اطرادات تجريبية في الطبيعة عن الفلاسفة والمثقفين والمفكرين بالمعنى العام إلى حدٍّ بعيد ، وعادة ما ينظر إلى المناطقة والرياضيين على أنهم علماء على الرغم من توقف اعتبار الرياضيات علمًا تجريبيًا خلال سنة (١٨٩٠م – ١٩١٠م) ، والآن فإن اسم عالم يغطي أيضًا المختصين في العلوم الاجتماعية تقريبًا دون تقيد ، ولا تملك اللغات الأوروبية الأخرى كلمات متكافئة تمامًا مع كلمة « عالم » ، فالكلمة الفرنسية Savant والإيطالية Scienziato والألمانية Wissenschtler والروسية Ucheny تشير أيضًا إلى الفلاسفة والمؤرخين والمثقفين المنهجيين الآخرين ، وينعكس غياب التمييز اللفظي أحيانًا على تنظيم العمل والمؤسسة العلمية على سبيل المثال ، يدخل الفلاسفة والمؤرخون ضمن الأكاديمية السوفيتية للعلوم (٢) .

وإذا كان العالم في المفهوم الإسلامي لا يستلزم أن يضيف جديدًا أو يؤلف أو يبتكر وعدم الاستلزام هذا أتى من تعريف العلم في اللغة العربية والاصطلاح الجاري في ثقافتنا .

ولكن هذا الأمر نجده مختلفًا عند الغربيين فالعالم بالمعنى الضيق للكلمة هو صاحب المعرفة العلمية ، أي الشخص الذي يضيف إلى ما هو معروف في العلم وذلك بكتابة المقالات أو الكتب ، ومع ذلك فإن العلماء يشاركون – خاصة المدرسة الإنجليزية – أيضًا في البحث التطبيقي ويحاولون وضع الاكتشافات التي تفضي إلى منتجات أو عمليات صناعية وطبية وزراعية جديدة ، وهؤلاء الأشخاص يسمون بالعلماء التطبيقيين ، وربما يشارك من يطلق عليهم اسم العلماء في تدريس العلم في المؤسسات العليا للتربية ، وأخيرًا فإن العالم ربما يُعرف على أنه الشخص الذي يتلقى شهادة علمية من كلية في مجال علمي (٣) .

وعلى الرغم من وجود اتفاق إلى حدٍّ ما على أن كلمة عالم لم تدخل اللغة الإنجليزية

(٢) Hagstram; W. O. "Science. International Encyclopedia of Social Science, ed .by Davidl . Sills, The Macmillan Company & The Free Press. (1968). P. (107).
(٣) Ibid; P. 107.

إلا حوالي (١٨٤٠م) أو قبل ذلك بعقدين ، فمن المؤكد أن هنالك ممارسة عملية سبقت دخول هذه الكلمة إلى القاموس ، فإسحاق نيوتن (١٦٤٣م - ١٧٢٧م) مثلًا كان يمارس البحث العلمي تحت اسم الفلسفة الطبيعية .

ولكن التعريف المعجمي الإنجليزي لكلمة « علم » وإن كان كثيرًا نختار منه التعريفات الآتية :

١ - تنطبق كلمة علم في الاستعمال الشائع على مجموعة منوعة من فروع المعرفة أو فاعليات فكرية تشترك في جوانب معينة ، ولا يبدأ تطبيق الكلمة بأي تعريف صوري وبالأحرى ظهرت فروع المعرفة المنوعة على نحو مستقل ، وكان كل فرع منها استجابة لحاجة جزئية [١] .

٢ - فرع من الدراسة تُلَاحظ فيه الوقائع وتصنف ، وتُصاغ فيه القوانين الكمية ويتم التثبت منها ويستلزم تطبيق الاستدلال الرياضي وتحليل المعطيات على الظواهر الطبيعية [٢] .

٣ - الشيء المنظم في المعرفة المتحقق منها ، ويتضمن المناهج التي يتم بها تقديم هذه المعرفة والمعايير التي عن طريقها يختبر صدق المعرفة ، وتتضمن الكلمة القديمة الفلسفة الطبيعية تأمل العمليات الطبيعية ، ولكن العلم الحديث يتضمن دراسة الطبيعة والتحكم فيها بقدر ما تكون - أو ينبغي أن يكون - مفيدًا للجنس البشري [٣] .

٤ - مجال واسع من المعرفة الإنسانية ، يكتسب بواسطة الملاحظة والتجربة ، ويتم توضيحه عن طريق القواعد والقوانين والمبادئ والنظريات والفروض ، وفئات العلم الواسعة ثلاثة ؛ هي : العلوم الفيزيائية (مثل الفيزياء ، الكيمياء ، الجيولوجيا ، وعلم الفلك) ، والعلوم البيولوجية (مثل علم النبات ، وعلم الحيوان والكيمياء الحيوية) ، والعلوم الاجتماعية (مثل الاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع) ، بالإضافة إلى الرياضيات التي إن لم تعتبر كعلم بذاتها ، فإنها تعتبر أداة أساسية للعلم [٤] .

---

(١) Mc Grow - Hipce Ency Colpedia of Science and Technology 6th Edition Vol.16.Mc Grow - Hill Book Company . New York, St. Louis, San Francisco . (1984) Art . Seience P. (109).

(٢) Lapedes. D. N. (ed) : mc Geaw - Hill Dictionary of Scientific and Technical Termes . M c Graw - Hill Book Company . New York, St, Louis, San Francisco . (1974) P. (1305) .

(٣) Ganynor Frank Concise Dictionary of Science, Philosophical Library New york, (1959) P. (437) .

(٤) Kerrod. Rolein The Concise Dictionory of Science, Arco Publishing, Inc, New york (1985); P. (199).

ويتبين لنا من خلال هذه التعريفات عدة أمور ؛ منها :

١ - الجمع بين العلم من حيث هو نظرية ومن حيث هو تطبيق .

٢ - الجمع بين العلم من حيث هو منهج للبحث ومن حيث هو مضمون معرفي .

٣ - التوكيد على العلم بمعناه الطبيعي .

٤ - أن العلم أخص من المعرفة .

وقد يتأثر الكثيرون بالمفهوم الغربي في العلم ، ففي المعجم الوسيط (٦٢٤/٢) الصادر عن مجمع اللغة المصري في الستينيات : يطلق العلم حديثًا على العلوم الطبيعية التي تحتاج إلى تجربة ومشاهدة واختبار ، سواء أكانت أساسية ؛ كالكيمياء والطبيعة والفلك والرياضيات والنبات والحيوان والجيولوجيا ، أو تطبيقية ؛ كالطب والهندسة والزراعة والبيطرة وما إليها .

وقال د . توفيق الطويل [1] :

« يراد بالعلم في معناه الواسع الفضفاض أي فرع من فروع المعرفة البشرية يجري على نهجٍ ونظامٍ ، أما بمعناه الاصطلاحي الضيق فيراد به العلم الطبيعي ، أي علم الفيزياء وما تفرع عنه من علوم تشاركه في مناهجه التجريبية فهذا من تأثير المفاهيم الغربية على المفكرين والكُتَّاب ، ولو أن أحدًا من أهل التراث اطلع على ذلك لقال : قد يطلق العلم ويراد به العلم التجريبي لكن لا ؛ لأنه عند الإطلاق يفهم منه ذلك ؛ ولكن لأن « أل » فيه للعهد والمعهود عند المستخدمين لهذا اللفظ من طبقات التجريبيين هو العلم التجريبي وما عهد عند طائفة أو طوائف ليس بأولى مما عهد عند غيرهم ، ولا تزال مساحات كبيرة من استخدام لفظ العلم في العربية في العصر الحديث يراد به غير العلم التجريبي مما يسبب اضطرابًا شديدًا في التفاهم بين طوائف المثقفين المختلفة حول مدلول هذه الكلمة .

كذلك القول بأن معناه الاصطلاحي ... إلخ ، مع استخدام أسلوب القصر مصادرة على مصطلحات الغير في لفظ العلم ، وقد كان يمكن تقدير قيد الحيثية ، أي معناه الاصطلاحي من حيث اتفاق العلماء التجريبيين لولا أنه استخدم أسلوب القصر كأنه يريد أن لا يجعل علمًا إلا العلم الطبيعي وما عداه ليس بعلم .

ومن الغريب أن هذا المفهوم الغربي تطرق إلى استعمال المثقفين منًّا وأصبح استعمال

---

(١) قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضة العربية ، القاهرة (١٩٨٦م) ، (ص ١٢٨ ، ١٢٩) .

كلمة العلماء قاصر على المشتغل بعلوم التجريب حتى تم الخلط أيضًا بين مصطلح العقل والحس فأصبح المقصود بالعقل هو التجريب الحسي وذلك على يد محمد فريد وجدي ، وتوفيق الحكيم ، وعباس العقاد في بعض استعمالاته ، وسلامة موسى وغيرهم ، وعلى ذلك فالخارج عن نطاق الحس خارج عن نطاق العقل والعلم جميعًا ، ويلزم من هذا عند التدبر إنكار المعجزات وهي خوارق للعادات الحسية وإن كان العقل يتصور وقوعها فهي مخالفة للحس لا للعقل ، وعليها بُني الإيمان بالرسل في لُبِّ المسلمين وإنكارها يقطع الطريق على إثبات الرسل وأصبحت أيضًا مباحث الميتافيزيقا في الفلسفة والتي فيها وجود الإله لخروجها عن الحس خارجة عن نطاقة العلم ، فهي مسائل غير علمية ومن هذا القبيل ألَّف زكي نجيب محمود خرافة الميتافيزيقا ، وقد وصل هذا التأثير عند بعض المثقفين إلى مستوى يثير الاستفهام والدهشة فيقول حافظ محمود [1] :

« إن الشيوخ يسمون أنفسهم ويسميهم عامة الناس عندنا بالعلماء والذي أفهمه ويفهمه المتعلمون جميعًا أن العلم في الحاضر شيء والدين شيء آخر ؛ لهذا تراني ما قرأت قولهم : « هيئة كبار العلماء » إلا طربت في نفسي لأول وهلة ظنًّا مني أنني سأكتشف تحت هذا العنوان « باستور » أو « جوستاف لوبون » جديدًا من المصريين ؛ ولذلك أتمنى أن يضاف إلى اسمها كلمة صغيرة هي « الدينيين » » .

ويقول د . زكي نجيب محمود [2] عن معنى العلم حديثًا ومعناه عند المسلمين قديمًا :

« الفرق بين المعنى الذي كان والمعنى الذي استحدث هو كما قلت كالفرق بين القطبين ، فاللفظ واحد في العربية والمضمون مختلف » .

وعلى الطرف الآخر ألَّف شيخ الإسلام : مصطفى صبري كتابه الكبير (موقف العقل والعلم من دين رب العالمين وعباده المرسلين) في أربعة مجلدات .

وعلى ذلك فالعلم بالاستعمال الإسلامي أعمُّ من المصطلح الغربي وأخص من المصطلح Science .

فالأول : نوع من القدر اليقيني من المعرفة طريقه الحس والتجريب ، والثاني : هو المعرفة سواء أكانت يقينية أم غير يقينية .

ويمكن عرض المذهب التجريبي والمذهب العقلي في الفكر الغربي معًا ؛ إذ إن كلًّا منهما

---

(١) بعض ألقابنا ، السياسية الأسبوعية ، عدد (٧٣) ، (٣٠ يوليه ١٩٢٧م) ، (ص ٦) .

(٢) تجديد الفكر العربي ، الطبعة السادسة ، دار الشروق ، بيروت - القاهرة ، (١٩٨٠م) ، (ص ١٨٠) .

يسوق لنا مثلًا نموذجيًا كيف يقع الاختيار على جانب نصب عليه اهتمامنا دون جانب من جانبي المواد اللذين نراهما معًا داخلين - من الناحية الصورية - في أية عملية كاملة من عمليات البحث ، فالمذهب التجريبي بشتى صوره قد أصرَّ على ضرورة المادة المدركة بالحس في تحصيل المعرفة ، على حين أن المذهب العقلي كما عرفناه في التاريخ ، قد ذهب إلى أن المادة العقلية وحدها هي التي يمكن لها أن تزودنا بالمعرفة بمعناها الكامل (١) .

ومن الملاحظ أن فلاسفة الإسلام قد تفادوا هذا الخطأ المنهجي في بحث المعرفة ، فهم لم يقفوا موقف المذهب العقلي في زعمه بأن العقل وحده هو القادر على أن يمدنا بالمعرفة التامة ، ولم يقفوا موقف المذهب التجريبي في زعمه بأن المادة المدركة بالحواس هي مصدر المعرفة ، وإنما جمعوا بين هذين المذهبين ، بل أضاف الفارابي إلى جانب الطريقة التجريبية الحسية ، والطريقة العقلية في المعرفة طريقة ثالثة هي التنسك أو التصوف .

فمن نافلة القول أن نقول : إن العلم التجريبي أو الحسي كان داخلًا في إطلاقات العلم عند المسلمين من قرون طويلة ، وإنه إن كان ثمة تغير - لا تطور - في استخدام لفظة العلم فإنما هو في كثرة أو قلة المستخدمين لهذا الإطلاق أو لذاك .

العلم مفهوم أساسي في الإسلام :

يكتسب العلم منزلة سامية في الإسلام قد لا تدانيها منزلة ؛ إذ إن أول ما نزل من القرآن الكريم هو قوله تعالى : ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق : ١ - ٥] وهذه هي أول صيحة تسمو بقدر القلم ، تنوه بقيمة العلم ، وتعلن الحرب على الأمية الغافلة ، وتجعل اللبنة الأولى في بناء كل إنسان عظيم أن يقرأ وأن يتعلم .

وسما الله ﷻ بدرجات العلماء حتى قرنهم بنفسه وملائكته في الشهادة بوحدانيته والإقرار بعدالته ، قال تعالى : ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران : ١٨] . ولا غرو فأنى للعقول الكلية والمعارف الضيقة أن تدرك جلال الكبير المتعال ، بل لما كان ضيق الأفق لا يدع للإيمان امتدادًا ولا للإحسان منفذًا ، قال الله ﷻ : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٣] ، وبين أن الضمير الدافع إلى الخير ، المراقب

(١) جون ديوي : المنطق ، نظرية البحث ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة (١٩٦٩م) ، (ص ٧٧٩ - ٧٨١) .

لله ، الحريص على رضائه هو ضمير العالم المستنير : ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [الزمر : ٩] .

ومن ثم جمع اللّه تعالى بين العلم والإيمان ليدل على اتحادهما وامتزاجهما وعدم تنافرهما ؛ لأن أفضل ما اكتسبته النفوس وحصلته القلوب ونال به العبد الرفعة في الدنيا والآخرة هو العلم والإيمان ، على حد تعبير ابن القيم (١) ؛ ولهذا فرق اللّه بين العلم والإيمان في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْبَعْثِ ۖ ﴾ [الروم : ٥٦] ، وقال تعالى : ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ ﴾ [المجادلة : ١١] .

هذا فيما يتعلق بمنزلة العلم في القرآن ، أما منزلة العلم في السنة المطهرة ؛ فقد وردت أحاديث كثيرة تدل دلالة قطعية على فضل العلم ومكانته الرفيعة ، نورد بعضها على النحو الآتي :

١ - « **إني لم أجعل علمي وحلمي فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم على ما كان منه ولا أبالي** » حديث قدسي رواه الطبراني .

٢ - « **فضل العلم خير من فضل العبادة** » البزار .

٣ - « **فضل قليل العلم خير من كثير العبادة** » الطبراني .

٤ - « **فضل فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد** » الترمذي .

٥ - قال رسول اللّه ﷺ : « **يا أبا ذر لأن تغدو فتعلم آية من كتاب اللّه خير لك من أن تصلي مائة ركعة ، ولأن تغدو فتعلم بابًا من العلم عمل به أو لم يعمل به خير لك من أن تصلي ألف ركعة** » ابن ماجه .

٦ - « **مثل ما بعثني اللّه به ﷺ من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا فكانت طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع اللّه بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأ فذلك مثل مَن فَقُهَ في دين اللّه ونفعه بما بعثني اللّه به فعلِمَ وعَلَّمَ ومثل مَن لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى اللّه الذي أُرسلت به** » مسلم .

---

(١) ابن قيم الجوزية : الفوائد ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، (ص ١٠٣ ، ١٠٤) .

ويتضح لنا من خلال هذه الآيات وتلك الأحاديث كم هي رفيعة مكانة العلم في الإسلام ، فطبيعة الإسلام تفرض على الأمة التي تعتنقه أن تكون أمة متعلمة ، ترتفع منها نسبة المثقفين ، وتهبط أو تنعدم نسبة الجاهلين ؛ وذلك لأن حقائق هذا الدين من أصول وفروع ليست طقوسًا تُنقل بالإرث أو تعاويذ تشبع بالإيحاء وتنتشر بالإيهام ، كلا إنها حقائق تستخرج من كتابٍ حكيم ، وسنةٍ واعيةٍ ، وسبيل إخراجها لا يتوقف على القراءة المجردة ، بل لا بد من أمة تتوافر فيها الأفهام الذكية والأساليب العالية ، والآداب الكريمة [(١)] .

مصادر العلم من منظور إسلامي :

لكل حضارة محور تدور حوله ومحور حضارتنا – الحضارة الإسلامية – هو النص بشقيه (الكتاب الكريم والسنة الشريفة) ، فقضيتنا أو هدفنا خدمة النص على أي نحو كانت الخدمة .

وإذا احتل النص هذه المرتبة عندنا فلا بد أن نجد فيه منهجنا في العلم والمعرفة وما هي مصادره وحدوده ، فالنص في نفسه مصدر للعلم بل ولمنهج العلم .

وتكاثرت الشواهد من النص على اعتبار أحكام العقل والحس كمصدرين للعلم مع إيضاح مدى كل منهما وأين يقفا ، فوضع النص الضوابط التي تكفل استخدام العقل والحس الاستخدام الصحيح الذي يوصل إلى النتائج الصحيحة ، وهذه قضية تعددت الكتابات في معالجتها فلا نطيل بذكرها .

من طرق التعلم في القرآن الكريم والسنة المطهرة :

١ – المتابعة للمعصوم : ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب : ٢١] .

٢ – التجربة العملية والمحاولة والخطأ : فقد أشار النبي ﷺ إلى أهمية التعلم من التجربة العملية في الحياة فيطبق ذلك علينا فعن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال : مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل ، فقال « **ماذا يصنع هؤلاء ؟** » فقالوا : يلقحونه ، يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقح ، فقال رسول الله ﷺ : « **وما أظن يغني ذلك شيئًا** » ، قال : فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله ﷺ ، فقال : « **إن كان**

(١) محمد الغزالي : خلق المسلم ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثامنة ، (١٣٩٤هـ ، ١٩٧٤م) ، (ص ٢٣٣ ، ٢٣٤) .

ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإني إنما ظننت ظنًّا ، فلا تؤاخذني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به ، فإني لن أكذب على الله ﷺ » (١) ، وفي رواية أخرى قال : « **أنتم أعلم بأمور دنياكم** » ، وقول الرسول : « **إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه** » ، وقوله كذلك : « **أنتم أعلم بأمور دنياكم** » إنما يشير إلى تعلم الإنسان عن طريق التجربة العملية استجابات جديدة لما يقابله من مواقف جديدة ، وحلولًا لما يجابهه من مشكلاتٍ في حياته العملية ، وإلى هذا النوع من التعلم عن طريق التجربة العملية أو المحاولة والخطأ يشير القرآن بقوله : ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ [الروم : ٧] ، ويقول القرطبي في تفسير : ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ يعني أمر معاشهم ودنياهم : متى يزرعون ومتى يحصدون ، وكيف يغرسون وكيف ينبتون (٢) .

٣ – **التفكير** : ويتعلم الإنسان أيضًا عن طريق التفكير ، فحينما يفكر الإنسان في حل مشكلةٍ معينة ، فإنه يقوم في الواقع بنوع من المحاولة والخطأ ذهنيًا ... والمناقشة والحوار واستشارة أهل الرأي من العوامل التي تساعد على توضيح التفكير مما يؤدي إلى الاهتداء إلى الحق والوصول إلى حلول سليمة للمشكلات التي تُبحث ، ولقد حث القرآن على الشورى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى : ٣٨] ، ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران : ١٥٩] ، واستخدم القرآن أسلوب المناقشة والحوار مع المشركين وساق لهم الأدلة العقلية التي تثبت بطلان عبادتهم للأوثان بغية إثارة تفكيرهم في أمر آلهتهم وبهدف إقناعهم بحقارتها وعجزها حين يتضح لهم عدم جدارتها بالألوهية ، قال تعالى : ﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ۝ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ ۚ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ ۝ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴾ [الأعراف : ١٩١ – ١٩٥] .

تصنيف العلوم في الفكر الغربي والإسلامي :

حاول الفلاسفة تصنيف العلوم ليبينوا التشابه بين موضوعاتها ومناهجها ، ومن

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الفضائل ، (١١٦/١٥ ، ١١٧) .

(٢) د . محمد عثمان نجاتي – القرآن وعلم النفس ، (ص ٥) .

التصنيفات القديمة للعلوم تصنيف أرسطو الذي ذهب إلى أن عقولنا تطلب العلم للاطلاع أو الإبداع أو الانتفاع ؛ ولذلك انقسمت العلوم بحسب هذه الغايات الثلاث إلى علوم نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وعلوم شعرية (كالبلاغة والشعر والجدل) وعلوم عقلية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة) (١) .

ومن التصنيفات الحديثة تصنيف « بيكون » وتصنيف « أمبر » وتصنيف « أوجست كونت » ويشتق التقسيم الدقيق للعلم الإنساني عند بيكون من الملكات العقلية الضرورية لتحصيل العلم ، وهي ثلاث :

١ - الذاكرة وموضوعها علم التاريخ (الذي ينقسم إلى تاريخٍ طبيعي خاص بالطبيعة ، وتاريخٍ مدني خاص بالإنسان) .

٢ - المخيلة وموضوعها علم الشعر .

٣ - ملكة الإدراك وموضوعها نظرية المعرفة أو الفلسفة (٢) .

أما تصنيف أمبر فهو مبني على الموضوعات التي تتناولها العلوم وهي قسمان : العلوم الكونية وموضوعها المادة ، والعلوم المعنوية وموضوعها الفكر وآثارها ، ولكلٍّ من هذين القسمين الكبيرين فروع كثيرة مختلفة (٣) .

أما أوجست كونت فإنه يقسم العلوم إلى ستة أقسام أساسية ؛ وهي :

١ - علم الرياضيات . ٢ - علم الفلك . ٣ - علم الفيزياء .

٤ - علم الكيمياء . ٥ - علم الحياة . ٦ - علم الاجتماع .

وقد رتب العلوم على هذا النحو طبقًا للمبادئ الآتية : مبدأ ازدياد التعقيد وتناقص التعميم ، مبدأ التعلق والاستقلال النسبيين ، مبدأ النشوء التاريخي ومبدأ التعلم (٤) .

أما مفهوم العلم بمعناه الحالي في الفكر الغربي فإنه ينقسم إلى فئات ثلاث ؛ هي :

١ - العلوم الفيزيائية ؛ مثل : الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم الفلك .

---

(١) د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي (٢/١٠٠) .

(٢) د . قيس هادي أحمد : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون ، الطبعة الثانية ، دار الشروق الثقافية العامة ، بغداد ، (١٩٨٦م) ، (ص ١٦٧) .

(٣) د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (ص ١٠١) .

(٤) د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (ص ١٠١) .

٢ - العلوم البيولوجية ؛ مثل : النبات وعلم الحيوان والكيمياء الحيوية .

٣ - العلوم الاجتماعية ؛ مثل : الاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

بالإضافة إلى الرياضيات بوصفها أداة أساسية للعلم .

هذه إشارة موجزة إلى تصنيف العلوم في الفكر الغربي ، أما ما يتعلق بتصنيف العلوم في الفكر الإسلامي فإن الجرجاني يورد عدة تقسيمات للعلوم فيقول : ينقسم العلم إلى قسمين : قديم وحديث ، فالقديم هو العلم القائم بذاته تعالى ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد ، والحديث ينقسم إلى ثلاثة أقسام بدهي وضروري واستدلالي .

- فالبدهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بوجود نفسه ، وأن الكل أعظم من الجزء .

- والضروري ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس .

- والاستدلالي ما يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض (١) .

وذهب ابن سينا إلى أن العلوم نظرية وعملية ، وأن كل قسم من هذين القسمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فأقسام العلوم النظرية هي العلم الرياضي والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، وأقسام العلوم العلمية هي : الأخلاق ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة (٢) .

أما الإمام أبو حامد الغزالي فالعلوم عنده قسمان : شرعية ، وغير شرعية ، والشرعية ما استُفيد من الأنبياء ولا يرشد العقل إليه ولا التجربة ولا السماع .

والعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود ، وما هو مذموم وما هو مباح :

١ - فالمحمود : ما ترتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب ، وهذا ينقسم إلى ما هو فرض كفاية وما هو فضيلة ، أما فرض الكفاية كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب فهو ضروري لبقاء الأبدان وكالحساب ؛ لأنه ضروري في المعاملات وقسمة المواريث والوصايا وغيرها وكذلك الفلاحة والحياكة .

أما ما هو فضيلة لا فريضة فالتعمق في مسائل الحساب والطب .

٢ - وأما المذموم : فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات .

---

(١) الشريف الجرجاني : التعريفات ، (١٣٥٧هـ ، ١٩٣٨م) ، (ص ١٣٦) .

(٢) د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (ص ١٠٠) .

٣ – وأما المباح : فالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه ، وأما العلوم الشرعية فكلها محمودة (١) .

وهذه النظرية تدل على أن مفكري الإسلام أَوَلُوا العلوم غير الشرعية أهمية العلوم الشرعية ، فهي علوم البحث فيها فرض كفاية ، والتعمق فيها محمود وفضيلة ، وهذه الأهيمة لتلك العلوم منبعها التصور الإسلامي الصحيح الذي جاء من أجل سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة ، بل إن علم الفقه من أوله إلى آخره يتعلق في أغلبه بمصالح الناس في الحياة الدنيا .

وهذه التقسيمات إنما هي من حيثيات متعددة فاختلافها اختلاف تنوعٍ لا تضادٍ وإذا انتقلنا إلى ابن القيم وجدناه يقول :

« العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس ، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها في الخارج ، فإن كان الثابت في النفس مطابقًا للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح ، وكثيرًا ما يثبت ويتراءى في النفس صور ليس لها وجود حقيقي فيظنها الذي قد أثبتها في نفسه علمًا ، وإنما هي مقدرة لا حقيقة لها ، وأكثر علوم الناس من هذا الباب وما كان فيها مطابقًا للحقيقة في الخارج فهو نوعان :

– نوع تكتمل بإدراكه ، والعلم به وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه .

– ونوع لا يحصل للنفس به كمال ، وهو كل علم لا يغير الجهل به فإنه لا ينفع العلم به ، وكان النبي ﷺ يستعيذ بالله من علم لا ينفع ، وهذا حال العلوم الصحيحة المطابقة التي لا يضر الجهل بها شيئًا ، كالعلم بالفلك ودقائقه ودرجاته وعدد الكواكب ومقاديرها والعلم بعدد الجبال وألوانها ومساحتها ، ونحو ذلك ، فشرف العلم بحسب شرف معلومه وشدة الحاجة إليه وليس ذلك إلا العلم بالله وتوابع ذلك » (٢) .

وإذا كان ابن القيم يحصر معنى العلم في العلم بالله وتوابع ذلك ، ويهون من شأن العلوم الأخرى فلعله ينبه إلى نقطة مهمة وهي القصد والنية ؛ لأن العالم في الأمور الدنيوية لو كان القصد من علمه العلم بالله وابتغاء مرضاته لاكتملت بذلك نفسه ؛ ولذا نرى ابن القيم يركز على نقطة قصد وجه الله تعالى وعدم قصد الدنيا والخلق أيًّا كان

---

(١) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، مصطفى البابي الحلبي ، (١٩٣٩م) ، (م٢) ، (١/ ٢٣) .
(٢) ابن قيم الجوزية : الفوائد ، (ص ٨٤ ، ٨٥) .

هذا النوع من العلم ؛ إذ يقول : « وأما العلم فآفته عدم مطابقته لمراد اللّه الديني الذي يحبه اللّه ويرضاه ، وذلك يكون من فساد العلم تارة ومن فساد الإرادة تارة ، ففساده من جهة العلم أن يعتقد أن هذا العلم مشروعًا فيظن أنه يتقرب إلى اللّه بهذا العمل ولم يعلم أنه غير مشروع ، وأما فساده من جهة القصد فإنه لا يقصد به وجه اللّه والدار الآخرة ، بل يقصد الدنيا والخلق ، وهاتان الآفتان في العلم والعمل لا سبيل إلى السلامة منهما إلا بمعرفة ما جاء به الرسول في باب العلم والمعرفة ، وإرادة وجه اللّه والدار الآخرة في باب القصد والإرادة فمتى خلا من هذه المعرفة وهذه الإرادة فسد علمه وعمله » (١) .

وفي هذا تأكيد لأن جميع العلوم على اختلافها كانت عند المسلمين لخدمة النص فهو محور حضارتهم التي بها عزوا وسادوا .

شمولية معنى العلم :

إذا انتقلنا من الغزالي القديم وابن القيم إلى الغزالي الحديث ، لرأينا النظرة الأكثر وضوحًا ؛ لأنه يتحدث بلغة العصر ، وبما يتفق مع ما وصل إليه هذا العصر من العلوم الحديثة ومن حاجة البشرية إليها وخاصة المسلمين فنراه يقول : « والعلم الذي يقبل عليه المسلم ليس علمًا معينًا محدود البداية والنهاية فكل ما يوسع النظر وينزع السدود أمام العقل ويوجه الفهم إلى المزيد من العرفان ، وكل ما يوثق صلة الإنسان بالوجود ، ويفتح له آمادًا أبعد من الكشف والإدراك ، وكل ما يتيح له السيادة في العالم والتحكم في قواه ، والإفادة من زخائره المكنونة ذلك علم ينبغي التطلع والتضلع فيه ، ويجب على المسلم أن يأخذ بهم منه وهذا الشمول دلّت عليه الآيات والسنن ، فأما الأحاديث المشيرة إلى التزود من المعارف أيًّا كانت فكثيرة ؛ منها :

١ - « **من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل اللّه به طريقًا إلى الجنة** » مسلم .

٢ - « **إن اللّه وملائكته وأهل السموات والأرض حتى النملة في جُحرها ، وحتى الحوت في البحر ليصلون على معلم الناس الخير** » الترمذي » (٢) .

ويمضي الكاتب في هذا الاتجاه مدللًا على شمولية العلم دون تخصيصه فيقول : ومن الخطأ أن تظن أن العلم المحمود هو دراسة الفقه والتفسير وما شابه ذلك من

(١) ابن قيم الجوزية ، الفوائد (ص ٨٥) .

(٢) محمد الغزالي ، خلق المسلم (ص ٢٣٨ ، ٢٣٩) .

الفنون فحسب ، وما وراءها فهو نافلة يؤديها من شاء تطوعًا أو يتركها ، وليس عليه من حرج هذا خطأ كبير فإن علوم الكون والحياة ونتائج البحث المتواصل في ملكوت السموات والأرض لا تقل خطرًا عن علوم الدين المحضة ، بل قد يرتبط بها من النتائج ما يجعل معرفتها أولى بالتقديم من الاستبحار في علوم الشريعة وحسبنا أن القرآن الكريم عندنا نوَّه بفضل العلم وجلال العلماء إنما عنى العلماء الذين يعرفون عظمة الخالق من عظمة الخلق ، وإنما عنى العلم الذي ينشأ من النظر في النبات والحيوان وشؤون الطبيعة الأخرى (١) ، قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر : ٢٧ ، ٢٨] .

وعلى هذا تكون نظرة القرآن على أن علوم الحياة مساوية لعلوم الآخرة في خدمة الدين وتجلية حقائقه كل ما هنالك أن الأمر يعود في الإسلام إلى النية والقصد كما أسلفنا عن ابن القيم « وليست دراسة الحقوق والقضاء أشرف في ذاتها من دراسة الطب مثلًا ، ولو بلغ صاحبها مبلغ أبي حنيفة ، وإنما يرجح الرجل صاحبه في علم بمقدار ما يسخر هذا العلم لنفع الناس ابتغاء وجه الله وانتظار ما لديه من مثوبة » (٢) .

بالإضافة إلى ذلك ، فليس للعلم وطن خاص ، ولا ينفرد به جيل بعينه ، ولو نقلنا البصر إلى مصادر المعرفة التي عمَّت العالم قديمًا وحديثًا لوجدنا منابع العلم كالسحب السيارة في الفضاء لا تحتبس في أفق ولا يحتكرها قطر . وكم من أمة عالمة أعقبت جهالًا ، وكم من أسلافٍ جهالٍ نسلوا المهرة والحاذقين وقد كانت أوروبا قبل بضعة قرون تغص بالصم البكم الذين لا يعرفون شيئًا ، وهي الآن تهيمن على أصحاب الحضارات القديمة ، والمسلم مكلف بارتياد المواطن لنيل العلم من أي يد ومن أي بلد (٣) .

لمحة تاريخية عن المنهج التجريبي :

ازدهر العلم العربي الإسلامي في عصر الإسلام الذهبي الذي امتد من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر لميلاد المسيح ؛ وذلك لأنه نشأ في بيئةٍ ثقافيةٍ مواتيةٍ ، وتتمثل

(١) محمد الغزالي خلق المسلم (ص ٢٣٩) .

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٠) .

(٣) المرجع السابق (ص ٢٤٢ ، ٢٤٣) .

على حد تعبير سارتون - في سماحة الدين الجديد - وبساطته واعتداله ، ومرونة اللغة العربية ، وتمكنها من أن تكون لغة معرفة ومنطق ، وقد استمرت تلك اللغة لمدة قرون طويلة لغة عالمية [(١)] .

ولقد أثر العلم العربي الإسلامي على العلم الأوروبي في العصور الوسطى أعظم الأثر ؛ إذ اتصل العرب بالغرب عن طريق الغزوات لبلاد الروم وفتح الأندلس ، ثم ما لبثت الصلة أن توثقت أثناء الحروب الصليبية بعد طول احتجاز العرب للغرب خلف حدودهم ، وكان لذلك تأثيره القوي على مفكري الغرب كما هو الحال عند روجر بيكون الذي كتب العلم الكبير Opus Magnus وفيها يتضح تأثره بكتابات ابن الهيثم في علم البصريات وهو أول من نبه الأوروبيين لأهمية المنهج التجريبي على نحو ما أكد « بريفولت » في كتابه Making of Humanity قائلًا بأن ما ندعوه بالعلم قد ظهر في أوروبا نتيجة لروحٍ جديدةٍ في البحث ولطرقٍ جديدةٍ في الاستقصاء عن طريق التجربة والملاحظة والقياس ، ولتطور الرياضيات في صورة لم يألفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج قد أدخلها العرب على العالم الأوروبي [(٢)] ، ولكن هذه البيئة الإسلامية العربية تغيرت مما تأدى إلى انحصار دور العلم على حين بدأت تظهر معالم العلم الحديث .

وقد يفصل بعض الباحثين بين عصر النهضة والثورة العلمية على أساس اختلاف العناصر الثقافية التي أدت إلى كلٍّ منهما ، فالأولى كانت استلهامًا للآداب القديمة ، بينما كانت الثانية تمردًا على الفكر القديم . غير أننا نعتقد أنهما كانتا وجهين لعصر واحد . فقد برزت أوضاع ثقافية جديدة غيَّرت معها وجه الحياة في المجتمع الإقطاعي السابق وكان أهمها نمو التجارة وظهور الطبقة البورجوازية الجديدة ، وظهرت تبعًا لذلك تصورات وقيم جديدة سيطرت على الفكر والعمل ، فاستبدل بالمثل الأعلى لعالم العصر الوسيط الضعيف الارتباط ببعضه ، والعامل لخدمة الله والإنسان بإرشاد سلطة الكنيسة الروحية ، استبدل به مثل أعلى آخر قوامه دولة قومية مستقلة ، ومنشأة الثقافات القومية نشأ جمهور « عَلماني » كبير تحول اهتمامه عن الدين مصدرًا للفكر والعمل ، وكان

(١) جورج سارتون ، العلم الإسلامي في كتاب الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ، تحرير كويلر يونج ، ترجمة د . عبد الرحمن أيوب ، دار النشر المتحدة ، القاهرة ، (١٩٥٧م) ، (ص ١٣٨ - ١٤٠) .

(٢) د . علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، (١٩٦٦م) ، (ص ٣٨٤) ، وانظر أيضًا د . صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة (١٩٨١م) ، (ص ١٢٣) .

لا بد له من مصادر أخرى يقترف منها فنه وعمله ، وكان عليه قبل أن يحول وجهة نظره نحو مصادره الأخرى أن يشق عصا الطاعة على مصادره التقليدية ، ويعلن عصيانه لها ، وقد اتخذ ذلك التمرد الإيجابي صورًا متعددة في عصر النهضة ، فانشغل البعض بالعودة إلى الآداب القديمة وكرس البعض الآخر نفسه للإصلاح الديني ، بينما أولى غيرهم عنايته لتشييد نظرة علمية جديدة [(١)] .

ولا بد أن نشير فيما بعد إلى أن المنهج العلمي بجانبيه التجريبي والعقلي قد سبق أن وضع العلماء العرب المسلمون أصوله قبل ذلك بكثير ، ولقد أعلن كوبرنيكس وميساليوس الثورة العلمية الأولى بعد أن توفرت لديهم مكونات المنهج العلمي وشروطه ، ثم جاء كبلر وجاليليو ، ثم أعقبه نيوتن وظهرت الثورة العلمية الثانية مع مطلع القرن العشرين ومن أعلامها بلانك وأينشتين .

ومن المنهج التجريبي الذي يصطنعه العلم الطبيعي مثار جدل بين الباحثين فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم عصور التاريخ (مثل جورج سارتون) ، ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجهٍ عام ولكن جمهرة الباحثين على اتفاق في أن هذا المنهج كان اختراعًا أوروبيًا ، وضع أصوله الباحثون من الغربيين في مطلع العصور الحديثة ، بل ترتد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون في إنجلترا إبان القرن السابع عشر .... لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبي التقليدي بكل خطواته ومراحله ، واصطناعه في البحث العلمي الصحيح مما أدى إلى سبقهم في ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها [(٢)] .

وكان رواد ذلك المنهج العلمي جابر بن حيان المتوفى عام (٨١٣م) ، وإخوان الصفا في القرن العاشر ، والحسن بن الهيثم المتوفى عام (١٠٢٩م) وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله ، فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها ، والإبانة عن أخطائها ومغالطاتها ، ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها في دراسة الظواهر الطبيعية وأوصوا بإجراء التجارب العلمية متى تيسر .

وكان ابن النفيس المصري يُخطئ جالينوس وابن سينا مع فرط إعجابه بهما قائلًا : إن التشريح يكذبهما ، ويختتم نقده بقوله : « ولا علينا وافق ذلك رأي من تقدمنا

(١) د . صلاح قنصوة : فلسفة العلم (ص ١٢٦ - ١٢٨) .

(٢) د . توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم (ص ٢٦٠ - ٢٦٢) .

أو خالفه » ، ويعتذر البيروني عن النقل عن الآخرين بالغة ما بلغت شهرتهم قائلًا :

« وإلى التجربة يلتجأ مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يعول » وفطن العرب قبل أن يفطن المحدثون من الأوروبيين إلى قصور الحواس عن إدراك بعض الظواهر لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل ، فعوضوا قصور الحواس باختراع آلات وأجهزة تمد في قدرتها على الإدراك ، وتساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية . ولم يفت العرب الاهتداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها في البحث العلمي ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها ، بل تدخلوا في سيرها ليلاحظوها في ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم ، وأطلق جابر بن حيان على التجربة اسم « التدريب » وسماها ابن الهيثم « بالاعتبار » ، وفطنوا فوق هذا وذاك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية هو وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر تفسيرًا علميًّا ، فكان هذا هو المنهج العلمي التقليدي الذي عُرِفَ في أوروبا في عصورها الحديثة وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال « فون كريمر » و « سيديو » و « سارتون » ... وغيرهم [1] .

* * *

(١) د . توفيق الطويل ، قضايا في رحاب الفلسفة والعلم (ص ٢٦٤ - ٢٦٦) ، انظر أيضًا د . توفيق الطويل في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة (٨٧) الكويت ، الفصل الأول (ص ٧ - ٦٧) .

مفهوم التجديد

أ . د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

أهمية تحديد مفهوم التجديد :

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة ، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته ، وساهمت المعاني الغربية لهذا المفهوم بدورها في إضافة بعد جديد إلى التنازع ؛ إذ لم يقتصر احتلال المفهوم على المعنى ، بل تطرق هذا للفظ ساعد على ذلك إهمال تحديد مفهومه الأصيل بما ينفي عنه احتلال اللفظ والمعنى بحيث تكمن سبل مواجهة هذا الاحتلال في المدخل الأساسي الذي يكمن في بيان العناصر المنهاجية للتجديد على المستوى الفكري ، وبما يعكس مسلمة أساسية هي أن التجديد على المستوى النظامي والحركي تخفق أهم جهوده نظرًا لعدم وضوح التأصيل الفكري والمنهجي لعملية التجديد من المنظور الإسلامي .

ومن هنا تبدو أهمية دراسة هذا المفهوم باعتباره أحد المفاهيم الكلية في منظومة المفاهيم الإسلامية من جانبين أساسيين :

١ - جانب الضرورة العلمية :

حيث يتراكم النتاج العلمي بصدد قضية التجديد باعتباره من أهم مسائل الرأي دون محاولة لفحص هذا التراكم الذي اختلطت فيه التوجهات العلمية بالانطباعات

الشخصية والذاتية وتعرض معظم العلماء والمثقفين لهذا الموضوع من قريب أو بعيد ، بصورة مباشرة - أو غير مباشرة - على الرغم من ابتعاد تخصصات البعض عن الخوض في هذا الموضوع ، وأسميت كثير من تلك المحاولات بالاجتهاد وليس لها من مسمى الاجتهاد وفق أصوله ومقتضياته من نصيب ؛ لأنها افتقدت المفهوم وغاب عنها المنهج فضلًا عن عدم اهتمامها بالتأصيل وتأسيس المعيار .

ومن هنا تبرز أهمية التعرض لبناء المفاهيم الإسلامية خاصة وتحقيق الضبط المنهجي في الدراسات الإسلامية عامة وتقويم مداخل دراسة الواقع المعاصر في ضوء عناصر الرؤية الإسلامية وتكاملها .

٢ - الضرورة العملية (١) :

وفي هذا الجانب يجد المثقف الملتزم نفسه في موقف يدفع إليه دفعًا لا قبل له بتجاهله بحيث يعتبر التعرض له من فروض الوقت وأولى الأولويات ، خاصة أن معظم من تناول هذا الموضوع وهذا المفهوم (التجديد الحضاري) بالدراسة قد ادعى وصلًا به وتمثيلًا له .

إن قضية التجديد من أهم القضايا الرئيسية التي تطرح على كافة المستويات : النظرية والنظامية والحركية ، وهي على أهميتها وخطورتها وعلى كثرة الدراسات المتعلقة بها لا تزال تعاني مزيدًا من الغموض وذلك لعدة أسباب أساسية :

الأول : أن قضية « التجديد » هي من القضايا القيمية في أساسها ، بحيث إن أي تيار فكري يعتبر نفسه ممارسًا للتجديد إن لم يكن هو التجديد ذاته ، بل وحتى أشد التيارات جمودًا تدعي التجديد ، وأكثرها تفريطًا تزعم القيام بمهمة التجديد ، ومن ثم يشكل المصطلح في ذاته بريقًا ، يؤدي إلى انخراط كافة التيارات الفكرية فيه ، وتعتبر ذاتها الممثل له - وربما الممثل الوحيد - أو على أقل الفروض هي لا ترفضه أو تعوق مسيرته .

الثاني : يتساند مع ذلك أنها قضية من طبيعة فكرية ، وإنسانية عامة ، بحيث لا تخلو جماعة بشرية من تصور ما لهذه العملية ، فصارت من القضايا الأساسية في تصاعد عصر الأيدلوجية والعقائد الفكرية والسياسية ؛ ولذا أفردت كل فلسفة مبحثًا من مباحثها أو أكثر لدراسة فكرة التجديد إن لم يكن بهذا المسمى فتحت مسميات قريبة

---

(١) انظر في مفهوم الضرورة العملية : د . يحيى هاشم حسن فرغل ، مدخل إلى العقيدة الإسلامية ، القاهرة : مطبعة طنطا ، (١٩٨٥م) ، (ص ٢٧٠) .

منها ؛ مثل : التغيير – التقدم – التطور – الحداثة – حركة التاريخ – تطور المجتمعات – الثورة إلخ .

الثالث : وساهم فيهم التجديد بكونه انحيازًا للجديد بصورة مستمرة في غموض هذا المفهوم والظواهر المعبرة عنه ، بحيث صور وكأنه عملية تجاوز مستمرة لوضع ما ومن ثم تعد مؤشرات التجديد في فترة زمنية متقاربة غير صالحة للتعبير عن فكرة التجديد في تطوراتها ، وصارت الحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير غير واضحة المعالم إن وجدت ، أو لا توجد كلية .

ومن ثم تبدو قضية الدراسة في مفهومها الأساس « التجديد » تثير إشكالًا قد يستعصي على الحل ، خاصة إذا ما تعلق بالرؤية الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي ، وهذا القول لا يعبر بحال عن مبالغة في بيان مدى صعوبة البحث ولكنه يعبر حقيقة عن ضرورة الاهتمام بالمتطلبات المنهاجية للخوض في دراسة من مثل هذه النوعية .

هذا المفهوم الذي يواجه أزمةً حقيقيةً ما بين غموض يحيط به حين طرحه والخلط بينه وبين مفاهيم أخرى متعددة ، دون تدقيق أو تبسيط في طريقة تناوله ، يفرض تحديد ماهيّة التجديد قبل الحديث عنه كمسلمة ، أولى الأولويات ، حيث إن تحديد ماهيته يترك انعكاسات بالضرورة في الرؤية المنهاجيّة أو الإجابة على أسئلة أخرى تتعلق بهذه العملية ؛ مثل : لماذا التجديد ؟ (السبب) (والمقصد) ، وكيف يكون التجديد ؟ (الأسلوب) (والمنهج) ، وتبدو أهمية القيام بذلك ومن خلال فقه الأسباب السابقة في ضرورة تنقية مفهوم التجديد وفق ما تطرحه الخبرة الإسلاميّة في امتداداتها الزمنية والحركية ، خاصة أن الباحث سيجابه ببعض الدراسات التي ترادف بين مفهوم التجديد وبين مصطلحات أخرى فضلًا عن أنها محملة بالقيم فإنها قد ترتبط باتجاه أيديولوجي معين أو مذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية وفي الغالب تتناقض معها أو تقصر عن التعبير عن كمالاتها .

وهناك كم هائل من المفاهيم تستعصى على الحصر في تعلقها بفكرة التجديد سواء ارتبطت بها موضحة أو مبينة أو خلطت بينها دون تمييز ؛ وذلك مثل :

الأصالة – الجديد – القديم – المعاصرة – العصرية – العلمانية – التحديث – التنمية – السياسية – المحافظة – التقليدية – التقدم – الرجعية – التغريب – التطور – الديمقراطية – القومية – الاغتراب – التقدم العلمي والتقني – التصنيع – الاشتراكية –

الماركسية - الثورة - الحداثة - المؤسسية - المجتمع المدني - البدعة - الإحداث - التقليد - الاجتهاد - الغزو الفكري والثقافي - الاتباع - السلف والسلفية - اليقظة - الصحوة - النهضة - البعث - الإحياء - المد - الإصلاح - المستقبلية - اليسار واليمين - السياسة الشرعية - التغير - التغيير والتحول - التمدن - الرقي - المصالح المرسلة - سد الذرائع - الاستحسان - الإجماع - الناسخ والمنسوخ ... إلخ .

هذه المفاهيم قد تعبّر عن ناحية من نواحي التجديد أو تشكل أحد أدواته ، كما أن جانبًا منها قد يختلط بمفهوم التجديد خاصة تلك المفاهيم النابعة من الحضارة الغربية .

وإثارة قضية الدراسة على هذا النحو تفرض التعرض للدراسات من خلال رؤية نقدية لها .

الدراسات السابقة - رؤية نقدية :

ليس المقصود من تناول الدراسات السابقة أن يقوم الباحث بمسح أو حصر للتأليف في موضوع التجديد ، خاصة أنه قد سبق الإشارة إلى تعقد عملية التجديد من حيث طبيعتها وتعدد المفاهيم المرتبطة أو المختلطة بها فضلًا عن تعدد التوجهات حيال التجديد مسارًا ومنهجًا .

ومن ثم كان من الضروري تناول مجموعة من الدراسات السابقة تمثل اتجاهات مختلفة في دراسة التجديد من حيث : مضمونه ، ومفهومه وأهم مصادره فضلًا عن منهاجيته ، كل ذلك في إطار رؤية نقدية ليس همها أن توضح جوانب القصور في تلك الدراسات بقدر ما تهتم بإبراز أهم القضايا الأساسية والتي تعد من المستلزمات المنهاجية لدراسة التجديد ، وهو أمر في حدود هذه الدراسات التي اطلع عليها الباحث لم يلق الاهتمام الكافي من معظمها ، بل إن بعضًا منها قد أهمل قضية المنهج كلية .

إلا أن تصنيف هذه الدراسات يُجابه بصعوبتين :

الأولى : تعدد معايير التصنيف وتداخلها ؛ ذلك أنه يجب وفق هدف هذا البحث أن تكون هناك ثلاثة معايير على الأقل : **الأول** : يتعلق بمضمون عملية التجديد . **والثاني** : يركز على التعرض للمفهوم وطبيعة المفهوم الذي تتبناه تلك الدراسات . **والثالث** : يرتبط بمنهاجية الدراسة سواء تلك التي تتبعها[1] ، أو مدى اهتمامها بالمسائل المنهاجية .

الثانية : تعدد الدراسات السابقة نفسها والذي يعود كما أشرنا في موضوع الدراسة إلى أن قضية التجديد بطبيعتها من قضايا الفكر – إن صح التعبير – يحاول كل عالم مهما ابتعد تخصصه أن يدلي بدلوه في هذه القضية .

ووفق المعايير السابقة يمكن أن نصنف هذه الكتابات إلى توجهين كبيرين :

الأول : اتجاه التجدد الذاتي والتواصل مع الأصول (اتجاه التأصيل) : وهذا الاتجاه على الرغم من وعيه بعملية التجديد ومضمونها إلا أنه بصدد المفهوم والمنهاجية ، قد اتخذ عدة أشكال :

أَحَدُها : أهمل تحديد المفهوم اعتقادًا منه أن المفهوم المراد هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد من بيان وتأصيل ، وحقيقة الأمر أن مفهوم التجديد من المفاهيم الشديدة الغموض وأن إهماله من جانب تلك الدراسات التي تتبنى اتجاه التأصيل في عملية التجديد قد أسهم بصورة غير مباشرة في استمرار التلبيس بصدد هذا المفهوم ، بل والقضية برمتها .

والثاني : من حيث الاهتمام بالمنهاجية فإن كتابات نادرة قد تعرضت لهذا الجانب على نحو جزئي ومتفرق ، بينما الأخرى قد أهملت قضية المتطلبات المنهاجية لعملية التجديد ولم تتعرض لها بصورة مباشرة .

والأخير : من حيث تناوله لفكرة التجديد ومنهاجية دراسته لها فقد ظل – في معظمه – يؤكد على الرصد التاريخي لحركات التجديد والاتجاهات الفكرية فيه أو مدرسة بعينها وربما مفكر واحد أو منطقة جغرافية محددة . كما أن البعض قد حرص على التعبير عن فردية عملية التجديد بالحديث عن المجدد أو المصلح القرني دون التطرق إلى فكرة جماعية التجديد ، بل وضرورتها وبما يتيحه تفسير حديث التجديد .

ومنهاجية الرصد التاريخي ضمن هذا التوجه أعطت الفرصة لتزكية التعصب المذهبي في ترتيب قائمة المجددين التي تختلف وفقًا لاختلاف المذهب ؛ إلا أن هذه المنهاجية رغم ذلك قدمت فائدة عظيمة ، بالتأكيد على مجموعة من الأسماء للمجددين جديرة بالمتابعة والفحص ، كما أنها تؤكد من جانب آخر الاستمرارية لعملية التجديد على ما نفهمه من حديث التجديد عن النبي ﷺ ، وهذه المنهاجية على فرض إمكانية تطويرها في إطار النماذج الفكرية والتاريخية ، وتتيح الاستفادة من الأفكار والحوادث السابقة في إطار منهجي متكامل لا يغلب الرصد التاريخي فحسب [1] .

---

(١) انظر في هذا الاتجاه والتيارات الفرعية فيه من حيث التعرض للقضايا المتعلقة بالتجديد : =

الثاني : اتجاه التغريب : وهو يتراوح بين تيار الاستبدال الكامل وتيار التوفيق والتلفيق بين الرؤية الإسلامية والرؤى الوضعية الغربية ، ويقوم هذا الاتجاه على مضمون مختلف لعملية « التجديد » ومصادرها ، ومعاييرها حيث يتبنى الرؤية الغربية كاملة باستبعاد الإسلام كلية أو إدخاله ضمن مقولات غربية في محاولة متعسفة ، أو بمحاولة التوفيق والتلفيق في إطار إيجاد نوع من المشابهات السطحيةً بين مفاهيم إسلامية وأخرى غربية ، ويتفرع هذا الاتجاه بصدد تناول المفهوم والمنهاجية إلى أكثر من فريق :

- فريق أهمل تحديد المفهوم ، ويقع معظم من يمثله ضمن تيار التوفيق ؛ ذلك أن عملية التوفيق بطبيعتها تهمل مجموعة من القضايا الأساسية أهمها على الإطلاق (المفهوم والمنهاجية) حتى يتسنى القيام بهذه العملية دون أي معوقات نظرية ومنهاجية يمكنها أن تسد الطريق على القيام بها ابتداءً .

- الثاني تبنى المفاهيم الغربية المتعلقة بعملية التجديد دون أدنى مراجعة تذكر كل وفق توجهه الأيديولوجي المسبق سواء كانت المقولات ماركسية أو ليبرالية .

- وفريق ضمن تيار التوفيق حاول أن يجري عملية التوفيق بين المفاهيم دون أسس منهاجية ومعايير واضحة مما أسهم في تشويه المفهوم ذاته ، وتعتبر هذه المحاولة للجمع بين مفاهيم الرؤية الإسلامية والغربية ليست إلا عملية مرحلية لإقصاء المفهوم الأصيل بكل جوانبه في اتجاه التغريب الكامل .

أما بصدد الاهتمام بقضية المنهاجية ، فإن اتجاه التغريب ككل قد تعرض لها بشكل مفصل على عكس اتجاه التأصيل والتجديد الذاتي الشرعي ، إلا أن هذا التعرض والاهتمام يجب ألا ينسب إلى هذا التيار مباشرة ؛ نظرًا لأنه في جوهره يقوم بعملية نقل للمناهج الغربية الجاهزة ، وتعد هذه ميزة نسبية لهذا الاتجاه تتطلب من التوجه الأول عملية مركبة

= - في إطار المحاولات المهمة والمبكرة نسبيًا في شرح حديث التجديد إن الله يبعث على رأس كل مائة ... والذي سيأتي الإشارة إليه ، والتي اتبعت منهاجية الرصد التاريخي المتتبع للمجددين في كل مائة :

محمد المراغي المالكي الجرجاوي ، بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المهتدين للسيوطي ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، المخطوط رقم (١٩٨٧) تاريخ ، ميكروفيلم (١٠٦٤٧) .

محمد بن حجازي المالكي الجرجاوي ، عقود الدرر في الجيد في نظم أسماء ذوي التجديد ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، المخطوط (١٥٥٥) تاريخ ، ميكروفيلم (١٥٠١٢) .

وقد أشار الشيخ أمين الخولي إلى أن كتابه قد أقامه على أساس كتابي التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة للسيوطي (٩١١هـ) ، وبغية المقتدين ... السابق الإشارة إليه .

من نقد المنهاجية الغربية ذاتها وإيجاد البديل الأصيل .

أما من حيث منهاجية الدراسات ذاتها التي تتعرض لعملية التجديد ؛ مثل الكتابات الاستشراقية وكتابات الشرق الأوسط والكتابات الأجنبية أو الصحوة الإسلامية والتي تعبر عن هذا الاتجاه وتردد مقولاته فقد ظل بعضها يحاول إبراز مدرسة تاريخية بعينها للدلالة على التجديد ، أو ربطه بفترة زمنية معينة (منذ الحملة الفرنسية) وانتقاء نماذج فكرية تمثل أفكارًا غربية متبعًا منهاجية تاريخية انتقائية .

وقد اهتمت معظم تلك الدراسات بجانب الحركة أو فيما أسمته « الإسلام المحارب » وبرزت مجموعة من الدراسات المقلدة في العالم العربي لتواكب نفس اهتمام الغرب بالتجديد الإسلامي عقب الثورة الإيرانية ، وأسرفت هذه الكتابات في المبالغة في أثر هذه الثورة على حركات التجديد بشكل قد يوحي بعدم وجودها قبل حدوث الثورة ، وهو أمر - ورغم أن الباحث لا ينساق إلى جوقة المتهجمين على الثورة الإيرانية - يجب مراجعته وفحصه .

وقد اهتم النادر من هذه الدراسات ببعض الجوانب التنظيرية والفكرية [1] .

وفي إطار هذا العرض للدراسات السابقة تجدر الإشارة إلى ملاحظتين :

الأولى : رغم أن التوجهات محددة بصورة لا تستعصي على التصنيف ، إلا أن غموض المفاهيم الأساسية في موضوع التجديد وتعددها فضلًا عن عدم ضبط معانيها ، وتنظيمها في نسق ، قد أضاف إلى غموض المفهوم غموضًا ، وهو ما يفرض

---

(١) انظر في مجمل هذا الاتجاه وتياراته الفرعية ، وبصفة خاصة التيار التوفيقي والذي يغلب على هذا الاتجاه :

د . زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، بيروت : دار الشروق ، (ط٣) ، (١٩٨٢م) .

د . حسن صعب ، تحديث العقل العربي : دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث ، بيروت : دار العلم للملايين ، (ط٢) ، (١٩٧٢م) .

د . محمد عمارة ، نظرة جديدة إلى التراث ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، (ط٢) ، (١٩٧٩م) .

د . محمد عمارة ، الإسلام وقضايا العصر ، بيروت : دار الوحدة ، (١٩٨٠م) .

د . محمد عمارة ، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، القاهرة : دار الهلال ، أغسطس : (١٩٨٢م) .

د . محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسي (رؤية إسلامية نقدية) القاهرة - باريس : دار الفكر للدراسات ، (١٩٨٦م) .

ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية ، وفق أسس منضبطة ، ليسهل فحص الدراسات المتعددة التي تقوم بدراسة إحدى الظواهر الأساسية .

الثانية : الفقر المنهجي في أسلوب تناول الدراسات الخاصة بالتجديد من خلال منهاجية أصيلة [1] ، فضلًا عن إهمال التميز المنهجي في معالجة قضايا الواقع العربي والإسلامي ، فقد ظل التناول المنهجي إما يدور في إطار تبني المناهج الغربية ، أو التعرض لمسألة المنهاجية بكونها مسألة هامشية لا يعيرها الباحثون الاهتمام الكافي ، وهو ما يوجب التأكيد على بنائها .

منظومة المفاهيم النظرية المتعلقة بالتجديد (مراجعة في ضوء الرؤية الإسلامية) :

يرتبط مفهوم التجديد الحضاري بمفهوم الاجتهاد الذي يعني بذل غاية الوسع في الأمر ، والمعاني الفقهية تدور في هذا المعنى ، ويكون هو ومفهوم التغيير منظومة مفاهيم

---

(١) والباحث إذ يؤكد أن الدراسات السابقة قد أهملت في معظمها قضية المنهاجية ، إلا أن مجموعة من الدراسات المهمة قد سبقت هذه الدراسة في التعرض لهذه القضية على نحو يتسم بالأصالة ، وقد استفاد منها الباحث أيما استفادة في تخطيط دراسته وبنائها على هذا النحو . انظر على سبيل المثال :

منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، (ط٢) ، (١٩٨٣م) .

د . عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنمائية في ميزان الرؤية الإسلامية (دراسة مقارنة) ، الدوحة : دار الثقافة ، (١٩٨٤م) .

د . حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتقديم) ، سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ، القاهرة : دار الشعب ، (جـ١) ، (١٩٨٠م) .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، إسلامية المعرفة : المبادئ العامة – خطة العمل – الإنجازات ، القاهرة : مطابع الأهرام ، (١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م) .

د . محمد المبارك ، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية ، بيروت ، (ط٢) ، (١٩٧٠م) .

د . مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، القاهرة : مكتبة الزهراء ، (١٩٨٤م) .

د . يوسف القرضاوي ، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، (١٩٨٦م) .

د . رشدي فكار ، لمحات منهجية والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، (١٩٨٢م) .

ومن أهم المقالات وأقيمها التي استفاد الباحث من منهجيتها في تناول الواقع العربي المعاصر وأهم مشكلاته ، في إطار التأكيد على السمات الكلية دون الاستغراق في التفاصيل انظر :

Ismaeil Raji Al Faruqui, The Islamic Critique of Status Quo of Muslim Society in the Islamic Impulse, Edited by : Barbara Freyer Stowasser, London & Sydney : Croom Helm, (1987) P. (226 - 241).

ودراسات أخرى كثيرة استفاد منها الباحث في منهاجية هذه الدراسة .

لا يُفهم التجديد إلا بها .

وبناءً على ضبط مفهوم الاجتهاد ، يجب مراجعة مجموعة من التصنيفات الفكرية بما يحقق لمنهاجية الاجتهاد جامعيتها ومانعيتها ، فإنه وفق عناصر الرؤية الغربية قد لا نجد تمييزًا واضحًا بين مفهوم التقليد من ناحية ومفاهيم أخرى مثل السلف والسلفية ، والاتباع ، والأصالة والمحافظة ، والقديم والتراث ... إلخ .

بينما أن مفهوم التجديد ومن ثم الاجتهاد ، قد تجعلها هذه الرؤية امتدادًا وربما مرادفًا لمفاهيم مثل العَلمانية والتنوير والعقلانية واليسار ، والتقدمية ، والجديد ، والمعاصرة ، وفق مضامينها الغربية .

والقيام بمراجعة مثل هذا التصنيف على أساس من المفهوم الشرعي للاجتهاد قد يقلب هذا التصنيف رأسًا على عقب ، ويمكن إجمال هذه التصنيفات في مواقف أربع أكثر وضوحًا وبيانًا :

الأول : يتحفظ على الطرح الثنائي أو المتعارض لمفاهيم معينة ؛ مثل : الأصالة والمعاصرة والقديم والجديد ، التي تدخل وفق عناصر الرؤية الإسلامية للاجتهاد ، ضمن موضوع واحد في جوهرها وإن اختلفت صيغة الثنائيات ، بما يوجب التحفظ المنهجي على الافتراض الذي يكمن وراء هذه الصيغ من افتراض التعارض أو التناقض بدلًا من التكامل والتساند ، كما يعمد إلى التجزئ والتشطير في مقابل الكلية والشمول .

وفي ظل هذه الصيغة الثنائية يطرح موضوع الإسلام بكونه يبتعد عن معطيات العصر ، أو أنه عود بالعالم المعاصر إلى الوراء أربعة عشر قرنًا ، وتبدو الدعوة إلى الإسلام – وفق هذه الصيغة – عملًا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر ، وهذه الدعاوى تجد الرد المنهجي عليها من خلال خطئها ابتداءً ، فضلًا على ضرورة ضبط المصطلحات الفرعية وتقويم تلك الصيغة الثنائية .

الثاني : إن قضايا أدخلت تحت مسمى التقليد هي أولى بمفهوم التجديد وبالارتباط به ؛ ذلك أن الاجتهاد وفق فهمه الشرعي منضبط بالنصوص ويجد أداته فيها ، وهو في ارتباطه بهذه الأصول يرتبط بدوره بمفاهيم أخرى قد تشكل جزءًا من محتواه ؛ مثل : السلف والاتباع والأصالة والتراث ... وفي هذا الإطار وجب التحفظ على مقولات تعتبر السلفية أو الاتباع بحجة ودليل ، أو الأصالة التي تقسم العودة إلى الأصول ،

أو التواصل مع التراث بغرض إحيائه ، تجعل هذا كله داخلًا في مقام التقليد ، بينما تشكل كل هذه المفاهيم جوهر عملية الاجتهاد والتجديد باعتبارهما عودة للأصول والتعامل مع الوقائع والقضايا من خلالها .

١ – مفهوم السلفية – وفق الرؤية الإسلامية – يتميز عن طرحه في الفكر الغربي بحيث يشكل أداة منهاجية محددة المعنى وتعني سلفية مخصوصة ترتبط بالرسالة فهمًا وتفهيمًا ، وليس مطلق السلف أو اتباع الآباء بوصفه مسلكًا مذمومًا في الأصول الإسلامية ، فمفهوم السلفية إذًا يعني الامتداد بالسلف الصالح وفقه طريقتهم في منهج التجديد ومراعاة الظروف مكانًا وزمانًا [١] .

٢ – والاتباع غير التقليد بلا بينة ؛ ذلك أن التقليد هو المحاكاة واتباع القول أو العمل بلا حجة شرعًا ، وهذا على خلاف الاتباع الذي يعني سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما يأتي به ، فالاتباع علم والتقليد جهل ، وبيان الفرق بينهما وإن تقارب مدلولهما ظاهرًا يؤكد اختلاف مآلهما ؛ إذ للفظ التقليد إيحاء بترك النظر والتفكير والتسليم بخلاف الاتباع الذي لا يحتمل هذا الإيحاء .

٣ – الأصالة ، مفهوم الأصالة يعود إلى الأصل ، وهو لا يقابل مفهوم المعاصرة بما يؤديه من معانٍ في اللغة والاصطلاح [٢] ، بل هو يرتبط بالتحديد والقدرة على تقديم الاستجابة ومواجهة كل حادث ، ومن ثم يكون التحفظ على تلك الصيغة الثنائية (الأصالة والمعاصرة) له ما يبرره ويستند إليه [٣] ، والأصالة – وفق الرؤية الإسلامية

---

(١) انظر في مفهوم السلفية وتحقيق معناه وتحريره وارتباطه برؤية متميزة لمفهوم الاجتهاد :
أبو عبد الله عبد الرحمن عبد الخالق ، السلفيون والأئمة الأربعة (ر) ، بنها ، القاهرة : دار العلم ، (د . ت) ، (ص ٧ – ٥٢) .
د . مصطفى حلمي ، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ، الإسكندرية : دار الدعوة ، (١٩٨٣م) ، (ص ٧) وما بعدها ، (ص ١٩٧) وما بعدها .
د . مصطفى حلمي ، قواعد المنهج السلفي ، القاهرة : دار الأنصار ، (١٣٩٦هـ ، ١٩٧٦م) ، (ص ٣٥ – ٥٦) .

(٢) والأصل لغةً ما ينبى عليه غيره أو المحتاج إليه ، وما يستند تحقق الشيء إليه أو ما منه الشيء أو منشؤه .
انظر : المعاجم اللغوية ، مادة (أصل) ، وفي الاصطلاح يعني الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة ، والرجحان ، والقاعدة المستمرة ، والصورة المقيس عليها .
انظر : محمد بن الحسن البدخشي ، شرح البدخشي (مناهج العقول) مرجع سابق ، (ص ١٨) .

(٣) انظر في هذا : =

لها – ليست إلا موافقة الفكر لما جاء في كتاب الله وسنّة الرسول ﷺ ، وبمعنى آخر أن تكون نتائج الجهد العقلي في محاولة الفهم لما جاء به الإسلام منسجمة مع روحه وقواعده ، فبمقدار هذه الموافقة تكون الأصالة وللموافقة عناصرها :

أولها الموافقة الموضوعية بحيث تظهر حصيلة الفكر وتناسقها مع معطيات الكتاب والسنة ، والموافقة المنهجية باتباع أصول المنهجية الإسلامية وقواعدها ، والموافقة في المقاصد الشرعية ، وتعد المعاصرة من مقتضى هذه الأصالة بحيث يعيش المفكر المسلم عصره بهذه الأصالة عارفًا بمقتضيات عصره فيأخذ بها واحدًا من الأصالة ما يلزمه بذلك ، ويعرف مفاسد عصره فيقومها بأصالته .

وعلى هذا تعني الأصالة تأكيد الهوية والوعي بالتراث وتأسيس المعيار وتحقيق التمايز والاختصاص وهي تعني تكامل الحاضر مرتبطًا بالماضي ومتصلًا بالمستقبل فلا تستهدف الجمود ولا تقليد الماضي وإنما هي الارتباط بالخطوط الممتدة بين ماضي هذه الأمة إلى مستقبلها مرورًا بحاضرها والارتباط بالأصول إيمانًا بأنه لا حركة للأمام أو تجديدًا أو إصلاحًا بمعزل عنها أو بالكف عن التفاعل معها والاستجابة لأحكامها ، ويعد الاجتهاد وسيلة من وسائل إنجاز الأصالة وتأكيدها ، وهي أخيرًا إن عبرت عن موقفٍ واعٍ للمعاصرة والتجديد فإنها موقف أساسي يعمل على تحرير الحركة من التبعية والتقليد .

٤ – مفهوم التراث ، ثار جدل كبير بخصوص مكانة التراث من عملية التجديد والإحياء ، فمن قائل بأن العودة إلى التراث تعد تقليدًا يتعين نبذه والالتفات عنه ، ومن قائل بضرورة إحياء التراث بوصفه عنصرًا جوهريًّا في عملية التجديد ، والواقع أن كلا الاتجاهين قد انصرف إلى الفروع دون تحديد الجوهر والأصول على نحو جعل الخلاف ما يزال مستمرًّا والجدل محتدمًا حول مسألة التراث .

وبعبارة أخرى فإنه لم يتم تحديد المقصود بالتراث بوصف ذلك التحديد أمرًا منهجيًّا لازمًا لعملية الإصلاح والتجديد .

فابتداءً ينبغي أن نميز تمييزًا واضحًا وصريحًا ما بين الأصول متمثلة في الوحي (قرآنًا وسنة صحيحة) ، وبين التراث البشري المتمثل في حصيلة اجتهادات البشر في واقع حياتهم وتطور أوضاعهم .

= د . فؤاد زكريا ، « الأصالة والمعاصرة » ، مجلة فصول ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد الأول ، أكتوبر (١٩٨٠م) ، (ص ٢٥ – ٣٠) .

ولا شك أن لهذا التحديد فوائد جمة ؛ أهمها : أنه يسد الباب أمام من تسول له نفسه عن قصد أو غير قصد النيل أو الطعن في الأصول المنزلة باعتبارها تدخل ضمن مفهوم التراث .

ومن ناحيةٍ أخرى فإن هذا التحديد يحقق مقصدي التوسعة والتيسير أمام الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، فهو يمكن من استخدام المصطلحات بصورة واضحة بينة دون أدنى حرج من خشية الالتباس وعدم بلوغ القصد والنيل ظنًّا من غير يقين من الأصول كما ييسر اتخاذ المواقف الواضحة حيال مجمل التراث البشري دون وجل ، أو إضفاء صفات القداسة عليه وذلك بعرضه جملة على الأصول الشرعية .

وأخيرًا : فإن هذا التحديد يحول دون الخلط بين المعيار الحاكم والموضوع الذي يعرض على هذا المعيار الحاكم ؛ إذ تشكل الأصول (المعيار) والتراث البشري (الموضوع) .

وغاية الأمر في هذا أن نتعرف على سيرة الكلمة ومعانيها الدقيقة غير الملتبسة :

١ - لم يظهر مصطلح التراث بمعانيه الحديثة إلا مع أحمد أمين في ترجمته لكتاب « تراث الإسلام » نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر في الأربعينيات ، وكان استخدام إحياء الكتب العربية هو الشائع عند رفاعة ومشروعه وكذا محمد عبده وأحمد زكي باشا وهو عنوان مطبعة عيسى البابي الحلبي (دار إحياء الكتب المصرية) والتي هي استمرار للمطبعة الميمنية لمنشئها أحمد الحلبي (وهو عم عيسى الحلبي) .

ثم شاعت هذه الكلمة مع مشروع طه حسين « تراثنا » وصدرت في الخمسينيات كتب تحت هذا العنوان ؛ منها : الشفا لابن سينا ، والمغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي ، وإعادة طباعة النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ، وصبح الأعشى للقلقشندي ، ولسان العرب لابن منظور ، ونهاية الأرب للنويري ، والأغاني للأصبهاني .... إلخ تحت هذا العنوان ، ومنه شاعت في الأدبيات المعاصرة ، وفي الستينيات صدرت مجموعة « تراث الإنسانية » وبذلك اتسع مفهوم التراث .

٢ - التراث في اللغة من مادة « ورث » التي قلبت فيها الواو في أول الكلمة تاء ، مثل وجاه وتجاه ، ووراث وتراث ، ولقد وردت في القرآن : ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ [الفجر: ١٩] بمعنى ما تركه السلف للخلف ماديًّا كما في الآية أو معنويًّا كما في حديث أبي هريرة حيث أمر أصحابه بالذهاب إلى المسجد ليأخذوا تراث محمد فذهبوا فلم يجدوا إلا أناسًا يقرؤون القرآن فقال ذلك تراث محمد ﷺ .

على أنه عرض له خصوص في الاستعمال الحديث فأصبح يطلق على النتاج الفكري الموروث عن علماء المسلمين عبر العصور ، وبهذا الاستعمال لم يظهر إلا في الخمسينيات حيث نرى الشيخ محمد زاهد الكوثري في أحد مقالاته والتي يدافع فيها عن التقليد يعبر عن مراده بكلمة الفقه الموروث ولم يستخدم كلمة تراث ، وكذلك مصطفى صادق الرافعي .

٣ - وعلى ذلك فإن القرآن والسنة ينبغي ألا يوصفا بهذه الكلمة حيث ألقى الاستعمال الحديث ظلالاً عليها وجعل لها مردودًا عند السامع يجعله يحملهما على النتاج الفكري البشري أو على الأقل يساوي بينهما وبين فكر العلماء المسلمين ، وهذا يفتح الباب لما دعا إليه « جيب » من وجوب نقد النصوص الدينية عند المسلمين ؛ حيث إن استعمال الألفاظ من صفة المتكلم ولكن الحمل من صفة السامع والوضع قبلهما ، فينبغي مراعاة مردود الكلمة .

٤ - هناك فرق بين نشر التراث وهو عملية ميكانيكية لا تعدو نقل المخطوطات في صورة أكثر شيوعًا بواسطة الطباعة أو حتى التصوير (١) وبين تحقيق التراث حيث يحاول المحقق إيصال النص كما أراده المؤلف إلى القارئ من أقرب طريق وأيسره ، مما يستدعي التعامل مع النص بمقارنة نسخ ووضع علامات الترقيم المظهرة للمعنى ، وضبط الشكل من الكلام وعزو الآيات وتخريج الأحاديث وترجمة الأعلام ونسبة الأقوال والأشعار .... إلخ مع عمل الفهارس الفنية وهو مجهود ضخم له متخصصون ، بدأ مع أحمد زكي باشا شيخ العروبة ، حقق كتاب الأصنام والخيل ... ، بل إن مصححي المطبعة الأميرية كالشيخ نصر الهوريني في ضبطه للقاموس وإنشائه ديباجة له والشيخ قطة العدوي وغيرهم يعدُّون من المحققين الأفذاذ ، وكذلك هناك مرحلة تفهيم التراث التي بدأها محمد عبده في رسالة التوحيد ، ثم علماء الأزهر في الأربعينيات والخمسينيات قاموا بدورٍ كبيرٍ في صياغة الموروث خاصة في العلوم الشرعية وعلى مذهب أهل السنة صياغة جديدة أقرب إلى فهوم المعاصرين ، وهي مرحلة مهمة ينبغي أن يهتم بها غاية الاهتمام ليتم التواصل المنشود بين السلف والخلف منهجًا وفكرًا بدقة وسرعة .

والمرحلة الأخيرة هي مرحلة إحياء التراث وفيها ينبغي التمييز بين المناهج والمسائل

---

(١) كما حدث في تصوير الأنساب للسمعاني على مخطوطته كما هي ، وكذلك تهذيب الكمال للمزي وجمع الجوامع للسيوطي ... وغيرها .

فالمناهج التراثية هي مجموعة القواعد التي حكمت الفكر الإنساني بإطار الإسلام عند حكمه على الأشياء والأشخاص والأفعال أو بصورة إجمالية – على ما يسميه – المناطقة (الموضوع) وهو المبتدأ والفاعل عند النحاة ، والمسند إليه عند البلاغيين ، وبالإخبار عنه والحكم عليه تتكون الجملة المفيدة التي تسمى بالمسألة ، فمسائل التراث بهذا الفهم ليست هي المقصود بالتراث ، بل المقصود تلك القواعد التي حكمت على هذه الموضوعات ، وموضوعات التراث منها ما هو باقٍ إلى اليوم ولم يتغير حكمه ومنها ما هو باقٍ وقد تغير حكمه لتوقفه على الأعراف والأحوال ... إلخ ، ومنه ما قد اندثر فلم يبق له عين ولا أثر ، ومن الموضوعات ما هو جديد يحتاج إلى حكم يعتمد في إصداره على المنهج التراثي السلفي الذي هو روح الأمة وكيانها المستمر .

٥ – هل استعمال كلمة تراث أولى أو استعمال كلمة إحياء الكتب العربية ، وهي التي ظلت في المشروعات المتتالية حول هذه المسألة إلى أواخر الأربعينيات ؟!

واقع الأمر أن الإجابة عن هذا التساؤل تثير أكثر من إشكالية في هذا المقام :

الأولى : شيوع كلمة تراث في الاستخدام .

الثانية : أن الكلمة لها من الأصول والمعاني في اللغة والاستخدام القرآني وكذا في السنة الصحيحة .

الثالثة : أن استخدام كلا المصطلحين لا بأس به .

ومن ثَمَّ فإنه مع ضرورة تطوير لغة وسيطة قادرة على التواصل مع كافة التيارات الفكرية فإن استخدام كلمة تراث ربما يكون أولى مع الأخذ في الاعتبار ضرورة :

أ – تحديد مفهوم التراث بدقةٍ ووضوحٍ .

ب – تحديد ماصدقاته .

جـ – فرز المعاني المختلفة لمفهوم التراث بما يحقق للمفهوم نقاءه وبما لا يدع مجالًا للتلبيس أو التشكيك في الأصول .

٦ – أن ظلال كلمة التراث أصبحت ظاهرة في النتاج الفكري قبل مائة عام ويبدو أن هذا المعنى سيستمر لخاصية في هذه المدة المقدرة بمائة عام باعتبارها خمسة أجيال .

وربما تقل هذه المدة مع شيوع وسائل الطباعة وانتشارها وتراكمها ، وكذلك القدرة

على التعامل مع هذه المصادر بوسائل تقنية مختلفة .

وبقطع النظر عن تحديد المدة ، فإن المائة عام الأخيرة قد شكلت انقلابًا هائلًا في التعامل مع التراث ، بحيث حدثت فجوة ثقافية هائلة بين التراث وأصحابه ، وهو ما أفرز مجموعة من التيارات الفكرية المختلفة التي تناهض التراث جملة وترفض أي تعامل معه ، أو تشوه التعامل معه وفق مناهج وأبجديات غريبة عنه ، أو تبرز نماذج معينة منه استظهارًا به لاعتقاد أيديولوجي مسبق ، وهو ما جعل عملية الإحياء تنحرف طبيعةً ومضمونًا ومنهجًا .

ويوضح الأستاذ مصطفى صادق الرافعي هذه الحقيقة بقوله : قال لي ذلك الكاتب (من المجددين) في بعض كلامه إن الميراث العربي القديم (يعني التراث) الذي ورثناه يجب هدمه كله وتسويته بالعدم ، قلت : أفتحدث أنت للناس لغةً وأدبًا وتاريخًا ، ثم طبائع متوازية تقوم على حفظ اللغة والأدب والتاريخ ، أم تحسب أنك تستطيع بمقالةٍ عرجاء في صحيفة مقعدة أن تهدم شيئًا أنت بين أوله وآخره كعود من القش يؤتى به لاقتلاع جبل من أصوله ؟ من أين جاء الميراث العربي وكيف اجتمع وتكامل إلا من القرائح التي جدَّت في إبداعه وإنمائه وأضافت أعمارها صفحات فيه ، واستخلصت له آداب الفرس والهند واليونان وغيرهم فأعربت كل ذلك ليندمج في اللغة لا لتندمج اللغة فيه ، وليكون من بعضها لا لتكون من بعضه وليبقى بها لا لتذهب به ؟ [1] .

أما الموقف الثالث فإنه على عكس سابقه يؤكد على مفاهيم أدخلت تحت مسمى التجديد والاجتهاد ، بينهما هي أولى بمسمى التقليد ، مثل اعتبار التقليد للغرب (التغريب) شعبة من التقليد بلا بينة ، والعلمانية والعقلانية والتنوير واليسار وفق فهمها الغربي [2] . فهذه

---

(١) مصطفى صادق الرافعي ، تحت راية القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، (١٣٨٣هـ ، ١٩٦٣م) ، (ص ٢١) .

(٢) انظر في محاولة لسحب مفهوم اليمين واليسار على واقع الحياة الإسلامية :

د . محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسي الإسلامي ، القاهرة ، باريس : دار الفكر للدراسات والنشر ، (١٩٨٦م) ، (ص ١٣ - ٤٦) .

قارن الحوار حول مقولة اليمين واليسار (ص ١٩٣ - ٣٠٥) .

قارن أيضًا :

د . عماد الدين خليل ، لعبة اليمين واليسار - القاهرة : دار الاعتصام ، (١٩٧٨م) ، (ص ٤٥ - ٦١) .

انظر أيضًا في هذا السياق :

=

المفاهيم – على نحو ما سبق بيانه – من المفاهيم الغربية المستحدثة في إطار تصنيفات أيديولوجية وضعية بما يجعل أمر سحبها على الإسلام وتاريخه إنما يعد في مجمله تغريبًا واقتداءً بمفاهيم الغرب وتصنيفاته ومعاييره .

وأخيرًا : فهناك مفاهيم قد أدخلت تحت مسمى التقليد أو الاجتهاد والتجديد نظرًا لتغليب إسقاطات معاصرة شائعة للمفهوم دون الغوص في كل معانيه ومراجعتها وفق القواعد الأساسية لبناء المفاهيم الإسلامية مثال ذلك مفاهيم الاتباع ، والمحافظة ، والرجعية والرجعى – والغزو الفكري – والعقلانية والتنوير . وضبط ذلك يكون ببيان الإسقاطات الشائعة والمعاصرة للغرب على ألفاظ معينة ، بما يصرف النظر – مع سيادة المعاني الغربية – عن التمييز بين مدلولاتها وفق الرؤية الإسلامية الأصيلة وبين مدلولاتها في هذه الرؤية الغربية السائدة وبما يشكل إطارًا لمراجعة هذه المفاهيم والتمسك بمضامينها الشرعية في مواجهة تلك الدلالات الغربية وإن ناقضتها في الفهم :

١ – ذلك أن مفهوم (الاتباع) وفق مضامينه الشرعية التي سبق بيانها ، قد يختلط بمفهوم التبعية والذي اقتصر في طرحه الغربي على المعنى السيئ لها بما يترك إسقاطًا على المصطلح الإسلامي ، والوقوف بصدده موقفًا أقرب إلى الحساسية والرفض رغم أن القرآن كان حاسمًا في التمييز بين نوعين من الاتباع والتبعية مؤكدًا الفرق بين اتباع اللّه ورسوله ومنهج الإسلام والصراط المستقيم من ناحية ، وبين اتباع البشر والأهواء والطاغوت والشيطان من جهة أخرى .

٢ – ويقع مفهوم (المحافظة) في نفس الدائرة التي تخلط بين الدلالات الأصولية للمفهوم ، والدلالات السياسية المستحدثة للمفهوم ، بحيث تعتبر مطلق المحافظة تكريسًا لأمر واقع وحفاظًا عليه ومحاوله لفرض توازن بشكل معين وفي إطارٍ معينٍ يمكن وصفه من جانب تيار التغيير تارة بالجمود وتارة أخرى بالرجعية ، وغلبة هذه الإسقاطات المعاصرة أدت إلى إدانة مطلق المحافظة ، وهو أمر يجب مراجعته وتقويمه على أساس من الدلالات القرآنية للمفهوم حسب وروده في آياته ، من حيث ورودها بمعنى مخالف ومناقض للإسقاط المعاصر على المفهوم ، حيث تؤكد تلك الدلالات الحفاظ والمحافظة

= د . عبد الحليم عويس ، فتنة اليسار الإسلامي والرد عليها ، المرجع السابق ، (ص ٦٥ – ٧٥) .
فتحي عثمان ، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير ، أضواء على تجربة ، الكويت : الدار الكويتية ، (١٩٦٩م) ، (ص ١٠٧) وما بعدها .

على الإيمان ومقتضياته وفرائضه والالتزام بمنهج الإسلام وتحري خطواته بما يحقق الاستقامة (١) .

٣ - أما مفهوم الرجعي والرجعية : فالمعنى المتبادر منهما يضفي قيمة سيئة في الدلالة على معنى الرجوع ، وبما شاع من إسقاط يرتبط بهذه الكلمة في الدلالة يزكي هذه المعاني ويكرس هذا الفهم ، باعتبار مطلق الرجوع والرجعي تأخرًا وعودةً إلى الوراء وتمسكًا بالقديم رغم عدم صلاحيته ، ولا شك أن التغليب لتلك المعاني على المفهوم إنما يتغاضى عن المعاني القرآنية ودلالاتها المتعلقة بالإيمان ، بما تعني الرجوع إلى الله والإنابة إليه والعودة عن الذنب والمعصية ، والاعتبار بالحوادث والرجوع إلى الله يوم الميعاد (٢) .

٤ - ولا يختلف الأمر بصدد « التنوير » و « الاستنارة » في إطار التلبيس في معانيه ودلالاته ، بحيث يدخل في حدة التغريب والعلمانية والعقلانية وما قاربها من معانٍ وفق دلالاتها الغربية ، والضبط لهذا المعنى وفق أصول الرؤية الإسلامية لبناء المفاهيم يقضي ضرورة مراجعة تلك الدلالات الغربية لها ، والتحفظ على استعمالاتها في الفكر العربي بما يوافق هذه الدلالات ، وعدم قبول معانيها الشائعة تلك بلا بينة أو برهان ، وضرورة تقديم دلالات المفهوم وضبطه وفق الأصول الإسلامية قرآنًا وسنةً ، وترجع هذه الضرورة

---

(١) ومثال ذلك قوله تعالى في كتابه الكريم : ﴿ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ .. ﴾ [النساء : ٣٤] ، ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ .. ﴾ [الرعد : ١١] ، ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ .. ﴾ [المائدة : ٨٩] .
﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ .. ﴾ [المؤمنون : ٩] .
﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ .. ﴾ [البقرة : ٢٣٨] .
﴿ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ﴾ [المائدة : ٤٤] .
﴿ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ١١٢] .
﴿ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ﴾ [ق : ٣٢] .
(٢) وقد جاء في القرآن الكريم : ﴿ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة : ١٢٢] .
﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ [البقرة : ١٨] .
﴿ وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأعراف : ١٦٨] .
﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأحقاف : ٢٧] .
﴿ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴾ [العلق : ٨] .
﴿ .. رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴾ [السجدة : ١٢] .
﴿ .. وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ ﴾ [فصلت : ٥٠] .

في واقع الأمر إلى أن تسرب هذه المفاهيم بدلالاتها الغربية قد أسهم بصورة أو بأخرى في قبول المصطلحات الغربية ورفض مناقضها وإن تعلق بالدين والتمسك بقواعده وحاكميته المطلقة في حركة الحياة والبشر .

٥ - وضمن هذا الإطار المغلب لإسقاطات ودلالات معاصرة على مصطلحات ومفاهيم بما يناقض المعاني الأصيلة تلك المفاهيم في الرؤية الإسلامية يرد مفهوم « الغزو » فقد ارتبط هذا المفهوم أحيانًا بالفكرة والثقافة ، وصار حاملًا لدلالاتٍ قيمية تجعل مطلق الغزو أمرًا مستهجنًا ، دون الفطنة إلى معاني مفهوم « الغزو » كما وردت في الأصول كأهم مظاهر وظيفة الجهاد والدعوة ، وهو ما يجعل مراجعة معظم دلالات هذه المفاهيم واستخداماتها أمرًا مطلوبًا من الناحية المنهاجية والبحث عن بديل أصيل أكثر دلالة على المعاني المقصودة أمرًا أوجب .

وبعبارة أكثر تفصيلًا فإن مقولة الغزو الثقافي أو الفكري أو الحضاري أو المعنوي أو غزو العقول قد اتسمت بمزيد من الاختلاط في المواقف والاضطراب في الاتجاهات بشأن مضمونها وطبيعتها ، فقد نفى فريق وجود الغزو في مجال الفكر ، من حيث إن الغزو يفترض الإكراه والجبر ، وساقه فريق آخر تحت مسميات تجعله أكثر قبولًا واستحسانًا ؛ مثل : الانفتاح الحضاري ، والتواصل الحضاري ، والثقافة الإنسانية الواحدة ، واللحاق بالركب الحضاري ... إلخ .

ولم يفت البعض وفي إطار هذا الاضطراب والغموض الفكري أن يدعي أن الإسلام كان « يغزو » عسكريًّا وفكريًّا عندما كان حضارة مسيطرة ، باعتبار الغزو واقعًا طبيعيًّا يرتبط بالحضارة المسيطرة والسائدة ، الأمر الذي يبرر واقع التلقي عن الحضارة الغربية باعتبارها مسيطرة في هذا العصر .

والحق أن الذين خاضوا في موضوع الغزو الفكري ، وفق مضامين ودلالات لفظة الغزو الغربية ، وسحبهم ذلك على الإسلام قد عابهم الخلط والتشويه وفاتهم فهم طبيعة الإسلام كرسالة عالمية أبدية ؛ ذلك أن الجهاد كوظيفة أبدية في الدولة الإسلامية هو ذو شقين أحدهما وأولهما جانب الدعوة والبلاغ والتبليغ سواء أكان ذلك بالقلم أو باللسان ، ومن المعلوم أن هذه الدعوة إنما تتم بشروط مخصوصة وفي حدود منضبطة ولغاياتٍ مقصودة قوامها الحق والصدق والعدل والمصلحة للبشر جميعًا بحيث لا يُكره أحد على قبولها ولا يضار مَن أبى التسليم بها ما لم يتصدَ لها بالتعويق أو النيل منها .

وعلى هذا فإن مفهوم الدعوة يختلف في طبيعته وآثاره عن تلك الإسقاطات الشائعة لمفهوم الغزو الفكري ، والتي لا تعدو في حقيقتها أن تكون من قبل التلبيس أو زخرف القول [1] .

كما تجدر الإشارة إلى أن معاني التلبيس وزخرف القول كما تجد مصدرها من الخارج (الحضارة الغربية) يجد مصدره أيضًا في الداخل (الحضارة المتلقية) ، ومؤدى ذلك أنه توجد مجموعة أدوات بشرية ونظامية تروج عن قصدٍ أو غير قصد للحضارة الغربية وأفكارها بدعوى التواصل الحضاري أو الانتشار الثقافي .

ويمكن في هذا السياق معالجة واحد من هذه المفاهيم بصورةٍ أكثر تفصيلًا ، وهو تلك الكلمة التي شاعت لوصف حال الاقتداء بالغرب وتقليده وهي « التغريب » .

مفهوم التغريب [2] :

يُعدُّ مفهوم التغريب من أول المفاهيم التي أطلقت على عملية التنمية أو التحديث في سياق تطوير المجتمعات الأوروبية الشرقية وإلحاقها بالنمط الصناعي لأوروبا الغربية ويتسق هذا المفهوم في معانيه ودلالاته مع حقيقة مفاهيم التنمية أو التحديث ؛ حيث يعد المقصد الأعلى لهذه النظريات تحقيق النمط الحضاري الأوروبي وسيادته على جميع دول العالم لإنتاج صورة من النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأوروبي في هذه البلدان ، ليس من أجل تحقق نسخة وحيدة من البشرية وإنما لأهداف وأغراض واضحة لديهم « فقد قصد بهذا المفهوم طبع « المستعمرات » الأسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية » [3] ، ونسخ حضارتها المتميزة وطمس ملامحها « القومية » الخاصة وتحويلها إلى هامش حضاري للمركز الأوروبي ؛ حيث يعد ذلك الضمان الأكيد لبقاء حالة « التبعية » لهذا المركز [4] ، بحيث تصبح الوظيفة الرئيسة لهذه المجتمعات هي الإنتاج

---

(١) مثال ذلك ما يؤكده القرآن : ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢] .
﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧١] .
﴿ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام: ١١٢] .
وزخرف القول المزوقات من الكلام على ما أكده : الراغب الأصفهاني ، مفردات غريب القرآن ، مرجع سابق ، (ص ٢١٢) .

(٢) نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، رسالة ماجستير ، (١٩٨٨م) .

(٣) د . محمد محمد حسين ، مرجع سابق ، (ص ٤٢) .

(٤) د . محمد عمارة ، إشكالات التغيير الاجتماعية ، مرجع سابق ، (ص ٧٢) .

للسوق العالمية في ظروف تجردها من كل أمل في تحقيق التطور الحقيقي [١] أو سلوك طريق آخر في تطورها أو طرح نموذجٍ حضاري مغاير ، قد يكون أكثر جدوى ونجاحًا بصورة متكاملة .

وقد امتدت هذه النظرة بدءًا من نظريات الانتشار في علم الأنثروبولوجيا إلى نظرية التنمية السياسية ؛ حيث يبرز بصورة واضحة أن تحقيق التغريب أصبح مرادفًا للتحديث ، على أن أساس الحضارة الأوروبية هي الأكثر تقدمًا وحداثةً ، وأن ما عداها يسير في مراحل متخلفة عنها [٢] ، ومن ثم لا بد أن يسلك نفس الطريق ، ويسير صوب الهدف نفسه .

وهذا المفهوم ليس في حاجة إلى تفنيد ؛ ذلك أن معناه الأولي يتضمن تقليد « الغير » تقليدًا كاملًا ، دون فهم أو تعقل ، على أساس أن ذلك هو سبيل التقدم أو التحديث أو التنمية ؛ وهذا مخالف لقاعدة أصولية في الشريعة الإسلامية ، حيث النهي الجازم عن التقليد لأي أحد غير رسول الله ﷺ ؛ لأنه مبلغ عن ربه لقوله تعالى : ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ ﴾ [الأعراف: ٣] .

« لأن التقليد لا يثمر علمًا ، ولا يفضي إلى معرفة ، وقد جاء النص بذم من أخلد إلى تقليد الآباء والرؤساء واتباع السادات والكبراء ، تاركًا بذلك ما ألزمه الله من النظر والاستدلال وفرض عليه من الاعتبار والاجتهاد » [٣] ، فقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠] ، وإذا كان هذا التحريم القاطع جاء في ذمِّ التقليد في أمور الدين من المسلمين للمسلمين السابقين ، فكيف الحال بالنسبة لتقليد غير المسلمين في جميع أمور الحياة ، واستبدال القيم والشرائع والمؤسسات الإسلامية وإحلالها بمؤسساتهم وقيمهم وشرائعهم مع الأخذ في الحسبان أن تقليد المسلم للأسلاف يكون تقليدًا لبشر ، يتفق معهم في العقيدة والثقافة والبيئة المكانية ، مع الاختلاف في الإطار الزماني ، أما الغرب فنختلف معه في جميع هذه الأمور دون الزمان ؛ ذلك أن « محاكاة

(١) د . سمير أمين ، التطور اللامتكافئ : دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة ، ترجمة : برهان غليون ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، (١٩٨٠م) ، (ص ٢٥٢) .

(٢) علي الجرياوي ، مرجع سابق ، (ص ٤٠) .

(٣) السيوطي ، الرد على من أخلد إلى الأرض ، مرجع سابق ، (ص ١٢٤ - ١٣٠) .

الغرب سوف تفضي إلى استلاب للمسلمين ومحاكاته وحده تضاعف هذا الاستلاب على أن هناك مستوى ثالثًا للاستلاب وهو الأفظع ، فنحن نقلد غربًا متحركًا أبدًا ، وبحركاته تنمو باطراد المسافة التي تفصلنا عنه ، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم ، إنه التيه في متاهة ، فنحن لسنا مستلبين من قبل التراث العربي الإسلامي ، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب تهشمنا أكثر فأكثر فنزداد انفصالًا عن مكوناتنا الأصيلة » (١) .

منظومة المفاهيم الحركية المتعلقة بالتجديد (مراجعة في ضوء الرؤية الإسلامية) :

إن تناول المفهوم الإسلامي للتجديد لاستخدامه كمعيار يمكن من خلاله ضبط العديد من المفاهيم التي قد تختلط بهذا المفهوم معنى ودلالة ؛ مثل :

(النهضة – التخلف – التقدم – التنمية والتحديث – والبعث – والصحوة – واليقظة – والتطور ... إلخ) من الأمور الأساسية التي تأخذ في اعتبارها المفهوم الأساس والمفاهيم التي تعد فرعًا عليه .

خاصة أن هذه المفاهيم قد شاع استخدامها واستقرَّ الأمر عليها ليس فقط من جانب التيار التغريبي ولكن من جانب الباحثين في الدراسات الإسلامية .

وتبدو أهمية هذا المنحى إذا ما أدركنا ذلك القصور الذي يقع فيه الباحثون من جرَّاء استخدام معظم هذه المفاهيم دون أدنى محاولة لإعادة التفكير بهذه المفاهيم وعرضها على نسق قياسي يمكن من خلاله اتخاذ موقف نقدي واعٍ على أسس منهاجية سليمة .

خاصة أن الأخذ بمجموعة المفاهيم تلك أخذ التسليم يمكن أن يترك مجموعة من الدلالات السياسية سواء على مستوى التنظير أو مستوى الحركة ، وهو ما يعكس أهمية عملية تنقية المفهوم باعتبارها خطوة أساسية ضمن ضبط المفهوم ومعانيه ودلالاته ، وبما يعني أن ذلك مقدمة أساسية لضبط الحركة .

ووفق ما تبين من ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية ، وما تقرر من أن بناء المفاهيم وتحديد معانيها تمثل عملية الضبط المنهجي لفوضى استخدامها ، فإن الباحث ينطلق من اقتناع أساسي مفاده أن كثرة الألفاظ دلالاتها على المفهوم تؤدي إلى فوضى في الاستخدام البحثي بما يجعل أمر تأسيس المفهوم يقع في دائرة الصعوبة وربما الاستحالة .

---

(١) محمد عزيز الحبابي ، « تعقيب » في السيد يس (إشراف) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، (١٩٨٥م) ، (ص ١٠١) .

والضبط في استخدام المفاهيم مقدمة ضرورية تجد أحد عناصرها في الاقتصار على بعض منها الذي يستند إلى حجة ودليل ، واستبعاد الآخر لمخالفته في جوهره للمفهوم الأساس ومعانيه ، وإما لقصوره في التعبير عن المراد بكل شروطه ومقتضياته ، وإما للالتباس الذي يحدث من جراء استخدامه كمرادف وما يؤديه ذلك من إساءة الفهم بما يفقد المفهوم إحدى ميزاته الأساسية وهي البيان فضلًا عن الضبط .

ومفهوم التغيير واحد من هذه المفاهيم - باعتباره أحد المفاهيم التي ترتبط بالتجديد في الخبرة الإسلامية - التي تعيش هذه الفوضى وعدم التحديد ، حتى إن حصر هذه المفاهيم واحد تلو الآخر ومحاولة تقويمها يتجاوز جهد البحث لكثرتها وتعددها ، ومن ثم فإن عرض مجموعة من تلك المفاهيم التي ترتبط أحيانًا بمفهوم التغيير أو تختلط به ، سيتم من خلال تقديم نموذج نقدي لها في إطار الرؤية الإسلامية الأصيلة لمفهوم التغيير ، وذلك بوضعها في مجموعات تمثل اتجاهًا معينًا ، وبهدف الخروج بمحصلة تعني بوضع المعايير الثابتة في استخدام مفاهيم بعينها واستبعاد أخرى وفق القواعد السالف بيانها عند تناول بناء المفاهيم الإسلامية التي تجعل أحد أهدافها تحقيق نوع من الانضباط وبناء منظومة متكاملة من المفاهيم في دائرة العلوم لتقويم كل خبرة سواء كانت مفهومًا أو نظامًا أو حركة .

ومفهوم التغيير يعد نموذجًا حيويًّا لعملية « تعدد المفاهيم » التي تحتاج إلى تحديد في سبيل تحقيق الضبط المنهجي لمجموعة المفاهيم التي ادعت وصلًا بمفهوم التغيير ؛ مثل : (اليقظة ، والتنوير ، والنهضة ، والتقدم ، والتطور ، والبعث ، والصحوة ، والإحياء ، والمحافظة ، والتقليدية ، والانتقالية ، والتنمية ، والتحديث ، وحتى التصنيع والتكنولوجيا) ، بل وبعض المفاهيم العامة ؛ مثل : (الديمقراطية ، والاشتراكية ، واليسار ، واليمين ، والرجعية ... وغيرها) من مفاهيم يصعب استقصاؤها في هذا المجال .

ورغم وصف بعض هذه المفاهيم بصفة الإسلامي « أو الإسلامية » ؛ مثل : اليقظة الإسلامية أو البعث الإسلامي ، أو التحديث الإسلامي أو الديموقراطية الإسلامية أو الاشتراكية الإسلامية أو اليسار الإسلامي ، فإن هذا لا يرفع ما يكتنف تلك المفاهيم من غموض والتباس وهو أمر تطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية لبعض منها ، نظرًا لتداولها على لسان كثير من الباحثين في حقل الدراسات الإسلامية وهو ما نتناوله تباعًا على النحو التالي :

مفهوم النهضة :

إن استخدام مفهوم التغيير « كنسق قياسي » يجعل مراجعة مفهوم النهضة أمرًا ميسورًا ، خاصة أن هذا المفهوم يرتبط بخبرة تاريخية في الغرب ، وهو ما دفع بالكثيرين إلى تسمية عصر بأكمله عصر النهضة نسبة إلى التقسيمات الغربية للعصور التي لا ترى العالم إلا من خلال مركزيتها ومنظورها .

وتجدر الإشارة إلى أهمية مناقشة المعيار الذي يسمح بأن يُسمي عصر ما بعصر النهضة أو غير ذلك ، والطرح على هذا النحو يجعل من تأسيس المعيار عملية أولية ، في مواجهة « المقياس الغربي الذي يعتمد إطاره الخاص معيارًا للتقدم والتأخر » وهو ما يثير بدوره التساؤل حول عصر النهضة الأوروبية وما إذا كان بالفعل عصر تنوير ونهضة أم لا ؟

ورغم الاختلاف بين الاتجاهات الغربية في مسائل عديدة ، إلا أنها تتفق في اعتبار أوروبا المقياس في الحكم ، ومراجعة هذا التوجه في الفكر الغربي تكشف عن خطأين لهما دلالاتهما السياسية ؛ وهما :

أولًا : افتراض أن تكون الأقلية معيارًا للحكم أو أن يقاس العلم بأوروبا ، أو أن تصبح أوروبا هي العالم وما عداها ملحقات .

ثانيًا : الارتكاز إلى معيار لا يتسم بالعالمية والشمول لما هو أخلاقي أو إنساني أو ما هو تقدم أو تأخر وتخلف ، وهو بذلك يتسم بالجزئية ، ومن ثم فإن هذا التأسيس الجزئي على الحضارة الغربية وتعديته إلى العالم يبتعد عن العلمية ، فضلًا عن مجافاته لأصول الاستقامة القائمة على الحق والعدل ، إن المطلوب تأسيس معيار منهاجي ينطلق من قاعدة الشمول والعالمية - لا معيار جزئي - يصلح للحكم على ما هو نهضة أو ردة ، وما هو تقدم أو تأخر ، وما هو حق أو باطل ، عدل أو ظلم ، وما يحدد الصلاح والفساد بشكل منضبط (١) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عناصر مفهوم الاستخلاف لم تكن متوفرة بحال فيما أُسمي « عصر النهضة » (٢) سواء من حيث التعامل مع البيئة أو من حيث استخدام

---

(١) انظر في تفصيل هذه الأفكار :

منير شفيق ، الإسلام في معركة ... ، مرجع سابق ، (ص ٥٣ - ٦١) .

(٢) من الجدير بالذكر أنَّ مفهوم النهضة ، والبعث ، والتنوير ، والإحياء ، والإصلاح الديني قد استخدمت في إطار الحضارة الغربية للتعبير عن أهم سمات عصر النهضة ، واستخدمت تلك الترجمات ؛ مثل : النهضة =

نتاجها ، وأخيرًا من حيث العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان .

مفهوم العلاقة بيـن الحضارات :

تتضمن مقولة العلاقة بين الحضارة مجموعة مفاهيم ؛ مثل : التواصل الحضاري والانفتاح الحضاري واللحاق بالركب الحضاري ، والاتجاه الإنساني ووحدة الثقافة والحضارة .

ويبدو أن هذه المفاهيم كانت أهم الأدوات التي ساهمت في بناء توجه فكري بأكمله حيال فكرة العلاقة بين الحضارات مما سوغ لدى هذا التوجه عملية التبعية للحضارة الغربية والاقتداء بها وحمل أفكارها والأخذ بمنهجها الحياتي . ويستند هذا الاتجاه على أن الحضارات تقوم على بعضها وتتفاعل وتتبادل الإخصاب .

غير أن هذه المقولة تهمل طرح موضوع أساسي وهو « وجود الفرق الجوهري بين نمط حضاري وآخر » ؛ إذ يعتمد كل منها على مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيًا وجعلت له سمات محددة من حيث الاتجاهات الرئيسية المواكبة له دون غيرها ، كما أن فكرة التواصل بين الحضارات أو الأخذ من بعضها تستند إلى أمثلة حضارية تنتمي إلى حضارة واحدة لا إلى حضارات تقوم بينها فروق أساسية وحاسمة .

ومن هنا يجب التعرض لقضية التصنيف الحضاري ؛ ذلك أن الحضارات المتعددة يمكن تقسيمها على أسس تبدأ بتحديد الفروق الجوهرية بينها - إلى مجموعات حضارية - وفي ضوء هذا الفهم يمكن رؤية كيف تتم عملية الإخصاب المتبادل لاتحاد الأسس ؟ أما العلاقة ضمن المجموعات الحضارية المتمايزة ، وربما المتناقضة تأسيسًا ، تجعل من شكل هذه العلاقة يتخذ مسارًا مختلفًا تتأكد فيه ضرورة الاستناد على مجموعة من القوانين الأساسية والمبادئ القيمية التي تشكل محور المناقضة والتميز بما يحكم عملية انتقاء حضارة عن أخرى ، يؤكد ذلك فحص الواقع الحضاري في العلاقة بين حضارات الشعوب الأوروبية والحضارة الأمريكية باعتبارها امتدادًا للحضارة الأوروبية ، وبين الاختلاف الواضح في العلاقة التي كانت تربط بين الحضارات الإفريقية والرومانية والأنجلوسكسونية والجرمانية وفي العلاقة التي تربطها مجتمعة ومنفردة

= والبعث والإحياء لـ Renaissance بينما استخدم التنوير لـ Enlightenment .

ومن الجلي أن استخدام هذه الألفاظ وعلى هذا النحو وإن أضيف إليها صفة الإسلام يجب أن يكون بحذر ليس فقط لاختلاط المعاني ولكن بهدف ضرورة إبراز المفهوم الشرعي في نقائه .

بحضارات الشعوب التي انتسبت إلى الحضارة الإسلامية [١] .

وتأسيسًا على ما سبق فإنه من الخطأ المنهجي التحدث عن نمط العلاقة التي تربط بين الحضارات دون الأخذ في الاعتبار الفروق بين حضارات المجموعة الواحدة وحضارات المجموعة الكبرى ، فإذا كانت هناك عوامل مشتركة في مكونات حضارة ؛ مثل : (الاقتصاد والاجتماع والدولة والسلطة والمنظومة العقيدية والفكرية واتجاهات لمسار العلوم والتقنيات) وإذا كانت هناك أيضًا اتجاهات متشابهة أو متوازية بين الحضارات ، فهذا أو ذاك لا يعني عدم وجود الفروق النوعية الجوهرية فيما بينها سواء على مستوى فهمها المتميز لهذه العوامل المنبثقة عن عقائدها ، أو ترتيبها جميعًا وفق ميزان التصاعد والأولويات ، بمعنى أيهما يلعب دورًا أساسيًّا وربما تأسيسيًّا وأيهما يلعب دورًا ثانويًّا أو هامشيًّا ، هذا التأسيس المنهجي الذي يرى الفروق الجوهرية فيما بين الحضارات يؤدي إلى اكتشاف الشروط التي تسمح بإحداث تغيير جذري في هذه الحضارة أو تلك ، وذلك عن طريق تغيير ما كان أساسيًّا فيها إلى ثانوي وما كان هامشيًّا وثانويًّا إلى أساسي ، مما يولد عند اجتماع العمليتين تغييرًا جوهريًّا في النمط الحضاري بأسره ، وبما يؤكد أن ذلك ليس تفاعلًا حضاريًّا أو إخصابًا وإنما هو بمثابة الاجتياح والانتقال من نهج إلى نهج آخر .

أما التفاعل الواعي لحضارة مع أخرى فيشتمل على عنصرين : الأول : يعني الإبقاء على العوامل والاتجاهات الأساسية من جهة والحفاظ على ترتيبها وفق سلم تصاعدها وأولوياتها من جهة أخرى ، والثاني : التلاقي بينهما بحيث لا تكون أحدهما مسيطرة على الأخرى ، ومن ثم يأخذ التفاعل سمات الإخصاب ؛ لأنها لا تنتقل من نهج إلى آخر ، وإنما تنتقي كل منهما ما يفيدها في إطار التمثل والهضم والاستيعاب .

ومن ثم فإنه يجب التمييز بين نمطين من التفاعل بين المجتمعات الإسلامية وغيرها :

الأول : تفاعل يفقد التأسيس الإسلامي مضمونه ومحتواه ، بل يشوهه ويحرفه

---

(١) قارن بهذه الرؤية للعلاقة بين الحضارات رؤية مخالفة عبر عنها محور مجلة الوحدة وتعبر في مجملها وفي معظم مقالاتها عن تصور في فهم طبيعة هذه العلاقة ، ورغم المقدمة التي أكدت على شروط الحوار وضرورة التوجه إلى البحث فيها - إلا أن - البحوث قد تراوحت ما بين الحوار مع الذات (القومية) أو الحوار بمعنى الأخذ عن الحضارة الغربية : انظر : كلمة الوحدة ، الحوار وميثولوجيا الحوار ، مجلة الوحدة ، الرباط ، المجلس القومي للثقافة العربية ، السنة الأولى ، العدد الرابع ، (يناير ١٩٨٥م) ، (ص ٣ - ٦) .
محمد عزيز الحبابي « الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع » ، المرجع السابق ، (ص ٧ - ١٥) .

بالجملة عن النهج الإسلامي .

الثاني : التفاعل الواعي القائم على تأسيس المعيار الإسلامي في عملية الانتقاء الحضاري [(١)] .

مما سبق نخلص إلى أن موضوع العلاقة بين الحضارات لم يطرق قط بعيدًا عن علاقة الصراع الدائر بين القوى الاستعمارية والشعوب المستضعفة بحيث طرح هذا الموضوع بما يؤكد سيادة الحضارة الغربية بكل ما تحمل من فلسفات ومفاهيم ومعايير ، وهو أمر أدى بالشعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الأساسية ، وإلى هدم عوامل وجودها المادي والثقافي المستقل ، وعلى هذا فإن الحديث عن التواصل الحضاري كما يطرحه منظروا السيادة الغربية يهدف إلى الإلحاق الحضاري باعتباره شرطًا أساسيًا في عملية الإلحاق الكلية الشاملة [(٢)] .

مفاهيم التقدم والتخلف ، التنمية والتحديث والتطور :

ثمة أكثر من اتجاه فكري في الغرب له رؤية محددة حول موضوع التطور التاريخي تستند في مجملها إلى المعيار المادي في تفسير التقدم ، فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتنازع البقاء معيارًا للتقدم والتأخر ، وبحيث يصبح القوي هو صاحب « الحق » والأصلح للبقاء وممثلاً « للتقدم » ، وقد شكل هذا الاقتراب النظري تسويغًا لسياسات الاستعمار .

وهنالك توجه آخر يستند إلى مفهوم التقدم المادي - العلمي والتقني ، فالمجتمعات الأكثر تقدمًا في عرف هذا التوجه هي الأكثر تطورًا بقدراتها العلمية والتقنية والإنتاجية ،

---

(١) انظر في مجمل هذه الأفكار :

منير شفيق ، مرجع سابق ، (ص ٦٢ - ٧٣) .

انظر في الإشارة إلى بعض هذه الأفكار وإن كانت غير واضحة :

برهان غليون : اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، (١٩٨٥م) ، (ص ١٢٦ - ١٣٩) .

(٢) انظر في تعلق مقولة العلاقة بين الحضارات وما أُسمي (بالغزو) الثقافي :

منير شفيق ، مرجع سابق ، (ص ١٩٥ - ٢٠٦) .

كلمة الوحدة ، الإنسان ، الثقافة ، الغزو ، مجلة الوحدة ، الرباط : المجلس القومي للثقافة العربية ، السنة الأولى ، والعدد الثالث ، (ديسمبر ١٩٨٤م) ، (ص ٣ - ٦) .

انظر المقدسي ، التحديث والتغريب في مواجهة الغزو الثقافي ، والمرجع السابق ، (ص ٧ - ١٣) .

أما القيم الروحية والأخلاقية ونوع العلاقات الاجتماعية فيما بين الناس أو الشعوب فليست معيارًا لمقولة التقدم والتأخر .

وقد سحب الغرب رؤيته السابقة لمفهوم التقدم والتخلف ليشمل ليس فقط الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة ، بل والقيم ومكونات الشخصية ، ووفق هذه الرؤية فإن مقولة التخلف في المجتمعات الإسلامية لا تنحصر في مجال تطور التقنيات والصناعة وإنما تنصرف إلى اعتبار مجموعة القيم والأخلاق ونهج الحياة جميعًا مرادفًا للتخلف .

وظلت مقولة التخلف وفق تعرضها لنسق القيم الإسلامي تتضمن تعريضًا بالإسلام باعتباره مصدرًا لذلك التخلف ، ومن ثم يتم التخلص من حالة التخلف من خلال التشبه بالغرب وتبني مجموعة قيمه وأفكاره ونهجه في الحياة سواء كان ذلك بتبني النموذج الليبرالي أو الماركسي .

هذا وقد انطلق التوجه السابق ليؤكد على نموذج الحضارة الغربية واعتبار أنماطها الاجتماعية ومؤسساتها السياسية هي مقياس التقدم واعتبار الأنماط الأصيلة أنماطًا تقليدية بوصفها معيارًا للتخلف .

ولا شك أن الاستناد إلى توجه مغاير يعتمد الرؤية الإسلامية أساسًا له سيؤدي بالضرورة إلى معايير أخرى تحدد ماهية التقدم والتأخر ، ويفضي إلى محصلة متميزة في فهم التاريخ وتفسيره وحركته ؛ ذلك أن تقصي تجارب التاريخ يقضي بأن التقدم العلمي والتقني والمادي أو ما يسمى مراحل التطور الأرقى لا تحمل بالضرورة شروط العلاقة المعنوية القائمة على أساس من « الاستخلاف » سواء في التعامل بين الناس أفرادًا وجماعات وشعوبًا ،كما لا تحمل تقدمًا في القيم لتحقيق قواعد العدل والحق .

وفي هذا المقام فإن أغلب نظريات الغرب أسقطت من حسابها كل عناصر الاستخلاف في التعامل باعتبارها المقياس الأهم في تحديد ماهية التقدم والتخلف [1] .

وانطلاقًا من مفاهيم التقدم والتخلف والتطور يمكن للباحث توجيه النقد للمفهوم

(١) انظر في مفاهيم التقدم والتخلف : منير شفيق ، مرجع سابق ، (ص ١٧٦ - ١٨٣) قارن في هذا الإطار في مفهوم التقدم محور مجلة « الوحدة » .

حافظ الجمالي : « مفهوم التقدم في التاريخ الحضاري العربي » ، مجلة الوحدة ، الرباط ، المجلس القومي للثقافة العربية ، السنة الأولى ، العدد الثاني ، (نوفمبر ١٩٨٤م) ، (ص ٢٠ - ٢٨) .

د . خليل أحمد عز العرب ، مفهوم التقدم ، المرجع السابق ، (ص ٣٩ - ٤٩) .

الغربي للتنمية والتحديث وذلك من خلال جوانب متعددة ؛ أهمها :

أولًا : من حيث بناء المفهوم ومدلولاته وهو ما ينقسم بدوره إلى مجموعة من العناصر :

١ – من حيث تأسيسه الوضعي وتعلقه بمجموعة من النظريات للنمو والتطور (١) ، تلك التي سادت العلوم البيولوجية – خاصة نظرية داروين ؛ حيث يحاول المطابقة الكاملة بين تطور الجنس البشري على ما افترضه داروين ، وهو أمر يجب التحفظ عليه وعدم الانزلاق إليه ؛ نظرًا لأنه لا يقوم على أساس منهجي أو علمي ، أو تلك النظريات الثنائية التي تقوم على المفارقة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وبصورة تجعل من المجتمعات الغربية مرادفة لتلك الأخيرة .

٢ – من حيث طبيعته وتكوينه فإنه يختزل التاريخ البشري في تاريخ أوروبا ومسيرته ، حيث يقوم على افتراض واحدية التطور ، بما يتضمن نفيًا للغير وخصوصيته ، وتحكمية في المراحل ومحاولة سحبها على أجزاء العالم الأخرى في إطار من المركزية الغربية التي اتخذت من ذاتها محورًا يقسم على أساسه الزمن التاريخي ، بل والامتداد الجغرافي وأسست مفاهيم مثل التنمية أو التحديث لكي تترادف بشكل أو بآخر مع مفهوم التغريب والإلحاق الحضاري الشامل على التصور الغربي للأسس التي يجب أن تنطلق منها والوسائل التي يجب أن توصلها إلى غايات حددتها سلفًا بصورة لا تعتبر الفروق والتباين بين المجتمعات وفي إطار اعتبار مفهوم التنمية ومنظومته الخاصة إحدى الوسائل الأساسية لتنميط المجتمعات غير الغربية وفق النمط الغربي .

ثانيًا : ويتضمن هذا المفهوم – وبفعل هدفه الانتشاري – مجموعة من المقولات غير المحددة ، تسهم في عملية التلبيس الفكري ، وتستغل من جانب المغتربين فضلًا عن السلطة السياسية بما يضمن تقوية مواقفهم الفكرية ومراكزهم الاجتماعية وتبرير الحركة السياسية وهي في حقيقتها ليست سوى تزيينًا أو من زخرف القول ، وأهم تلك

(١) انظر في نقد مفاهيم مثل التطور والنمو والتقدم :

د . السيد محمد الحسيني وآخرين ، دراسات في التنمية الاجتماعية ، القاهرة : دار المعارف ، (ط٢) ، (١٩٧٤م) ، (ص ٢٠) .

انظر أيضًا في دراسة قيمة لمفهوم التطور من الناحية اللغوية والتراثية والفكرية :

د . محفوظ عزام ، « مفهوم التطور في الفكر العربي » ، مجلة شؤون عربية ، تونس : الجامعة العربية ، العدد (٣٥) ، (يناير ١٩٨٤م) ، (ص ١٧٢ – ١٨٣) .

المقولات على سبيل المثال :

أ - فكرة الثقافة التقليدية وضرورة استبدالها بثقافة حديثة ، بما يفيد التغريب والتخلي عن القيم الأصلية [(١)] .

ب - فكرة المجتمع الانتقالي تحديد لمفهوم الانتقالية ، والمرحلة التي يستغرقها .

جـ - فكرة اللحاق بالركب الحضاري والتي تعني في جوهرها إلحاقًا حضاريًا بالغرب والسير في ركابه .

د - فكرة مجتمع الوفرة ، أو دولة الرفاهية كهدف لعملية التنمية بخلق مجتمع الاستهلاك .

هـ - فكرة المجتمع المدني كمدخل لتكريس التغلغل العَلماني وتنحية الدين عن حركة الحياة .

ومن ثم فإن هذه الرؤية الغربية يجب ألا تقتصر على عملية النقد الجزئي لمقولة هنا أو هناك ، كما أنه يجب ألا ننزلق إلى منهاجية النقد الجزئي من داخل أرضية الفكر الغربي ؛ ذلك أن متابعة هذه الطريقة ستقود في النهاية إلى عملية تلفيق بين مجموعة من العناصر المتناقضة لا تقل خطرًا في آثارها عن عملية التغريب الكامل ، بل يستدعي ذلك وفق أصول منهاجية التجديد السياسي من خلال تكامل منظوريها (الأصولي والحضاري) ضرورة استبدال المفهوم ومناقشة مسلماته والفطنة إلى ملحقاته ومنظومته الفكرية التي ترتبط به وبيان غوامضه وزخرف قوله ومواطن التلبيس الفكري فيه من خلال طرح منظومة أخرى تتأسس على رؤية إسلامية واضحة بدءًا من العقائد والوسائل وانتهاءً إلى المقاصد بحيث تشكل منظومة بديلة وأصيلة تتكون في أهم عناصرها من : (التوحيد والاستخلاف ، والشرعية والأمة ، والحاكمية والشورى ، والقيم النظامية ، والحياة الطيبة والآخرة ... إلخ) .

التقنية والتصنيع :

إن مفهوم التقنية لا يقتصر على « الأدوات المادية » أو « المعارف الفنية » لاستخدام

---

(١) ويرتبط ذلك بما أسمي في الفكر الغربي بالثقافة السياسية حيث برز هذا المفهوم في محاولة من إلغاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضي ، وتقييد أهمية ودلالة الوظيفة الخلاقة للعودة إلى التراث خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر ، لمزيد من التفصيل انظر :

د . حامد عبد الله ربيع ، سلوك المالك ... مرجع سابق ، (١/١٣٩ - ١٤١) .

تلك الأدوات ، بل يمتد ليشمل « أساليب التنظيم البشري » التي تحقق مجمل الشروط المادية والمعنوية الواجب استيفاؤها في الفعل الإنساني من أجل تحقيق مقصد ما [(١)] .

ووفق هذا المعنى فإن التقنية تختلف طبقًا للرؤية الحضارية المتميزة حيث يكون لكل حضارة تقنيتها الخاصة بها ، وأن كل تقنية هي إجابة على طلب اجتماعي وحضاري معين ، وبذلك تصير التقنية الغربية تطورًا مستجيبًا لنمط الحياة الغربي نفسه وتطوره ، الأمر الذي يجعل تناول موضوع التقنية في إطار استهلاكها غير منطقي .

وعلى هذا فإنه عند التعامل مع قضية العلوم والتقنية يجب التمييز بين مستويين :

الأول : المتعلق بالقوانين العلمية .

الثاني : المتعلق بالأهداف والمقاصد التي يتحدد في ضوئها وباتجاهها عمليات البحث واستخدام القوانين العلمية ، الأمر الذي يختلف من حضارة إلى أخرى ، وذلك على ضوء ما تضع لنفسها من أهداف وما تتسم به من سمات عقيدية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية ، مضافًا إليها عوامل المناخ والجغرافيا والموقع الدولي الحضاري المحددة تضع بصماتها على ما تفرزه هذه الحضارة أو تلك من علوم وتقنيات .

وفيما يتعلق بانتقال العلوم والتقنيات من حضارة إلى أخرى يجب التمييز بين قبول القوانين العلمية ، وقبول الأهداف والاتجاه ، فما يصح على الأولى لا يصح على الثانية ؛ ذلك أن أمر انتقال القوانين من حضارة إلى أخرى أمر مشروع لا تقوم في وجهه الحواجز إلا من قِبَل من يريد احتكار العلوم والتقنيات كما تفعل الحضارة الغربية .

أما فيما يتعلق بالاتجاه من حيث (مجالات التركيز والأولويات - الاحتياجات - القوى المراد خدمتها - مستقبل الاتجاه في التطور التقني والعلمي) فإن الأمر يختلف عن موضوع القوانين العلمية رغم ارتباطه به مما يجعل أخذ كل ما توصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنية يحتاج إلى مراجعة وتمحيص وتدقيق ، ذلك

---

(١) انظر هذا التعريف الواسع لمفهوم التقنية :

د . حامد المصلي ، نموذج التنمية الإسلامي البديل وموضع قضية التكنولوجيا ، محاضرة أُلقيت في الموسم الثقافي لنادي أعضاء هيئة التدريس ، جامعة القاهرة (١٩٨٧م) .

انظر في نقد ما يسمى بنقل التكنولوجيا : د . أنطونيوس كرم ، العرب أمام تحديات التكنولوجيا ، المجلس الوطني للثقافة ، (نوفمبر ١٩٨٢م) ، (ص ٨١ - ٨٦ ، ٩٣) .

د . إسماعيل صبري عبد الله ، « إستراتيجية التكنولوجيا » ، مجلة دراسات عربية ، بيروت : (حزيران - تموز ١٩٧٧م) ، (ص ٢١) .

أن هذه التقنيات - في جملتها - غير معزولة عن حضارتها ، بل هي جزء لا يتجزء منها ، وأن عدم إدراك ذلك يجعل من اتجاه الإنماء والحداثة تابعًا أو ملحقًا (١) .

وعلى هذا فإن قضية التحديث (بمعنى التصنيع) تجد طرحها السليم في ضرورة اتخاذ موقف علمي واضح من خلال منهج نقدي صارم للنسق الغربي المعاصر في موضوع التقنية والعلم باعتبار هذه العملية أحد الشروط الضرورية للتفاعل مع العلوم والتقنيات المعاصرة ونهج التجديد والفارق بينهما .

ومن خلال ما قدمه الباحث من نقد للمفاهيم الشائعة للتعبير عن عملية التغيير ، يمكن إجمال هذا الموقف في التحفظ على مفاهيم ؛ مثل : اليقظة والصحوة والنهضة والبعث (٢) ، وهي وإن اقترنت في الغالب بوصف « الإسلامية » فإنه من الأصلح اعتبارها تمثيلًا لمرحلة تاريخية لا مستغرقة لمفهوم التغيير بكافة امتداداته وشموله كما ورد شرعًا ، كما أنها لا تعطي نفس الدلالات المهمة لمفاهيم شرعية ؛ مثل : (التغيير - الجديد - الإحياء - الإصلاح) (٣) .

وهذه المفاهيم الشرعية قد تجد لها منافسًا من خلال البدائل المطروحة في كتابات علم السياسة المعاصر ؛ مثل : التحديث (الخطأ لغويًا والصحيح الإحداث أو الحداثة) والتنمية ، والتقدم ، والتطور ، والتصنيع والتقنية ، وبناء الأمة والمعاصرة والعصرية .

وتلك البدائل تستبطن بل وتستظهر مفهوم العلمانية كإطار فكري لفهمها مما يجعلها غير صالحة ، كما أنها تستند إلى مقاييس غربية مما يجعل التقليد لها بلا بينة يقع في إطار حركة التغريب وهو ما يتطلب ضرورة إعادة النظر في استخدامها جميعًا .

وخلاصة القول أن المفاهيم الشرعية ؛ مثل : (التجديد والتغيير والإصلاح والإحياء)

---

(١) انظر في مجمل هذه الأفكار : منير شفيق ، مرجع سابق ، (ص ٦٣ - ٧٣) .

(٢) إن مفهوم النهضة الإسلامية يلتبس في مضامينه بمفهوم النهضة في الفكر الغربي ، وكذلك مفهوم البعث والذي قد يختلط بدوره بمفهوم البعث العربي ، كما أنه يختلط بالمعنى المرتبط بالآخرة حيث يعبر عن حقيقة شرعية يجب ألا يخرج اللفظ عن حدودها .

أما ألفاظ ؛ مثل : (اليقظة والصحوة) فإنها خرجت في البداية في إطار الكتابات الغربية في محاولة لتنبيه الغرب ، ثم شاع استخدامها في الكتابات العربية والإسلامية ، وكل هذه المفاهيم فضلًا عن اختلاطها بالمعاني والتضمينات الغربية فإنها تعبر عن معانٍ غامضة لا تصل في وضوحها لتلك المفاهيم الشرعية التي وردت قرآنًا وسنةً وتساندت في إبراز المفهوم الإسلامي للتبديد كما أشار الباحث إلى ذلك في مقدمة الدراسة .

(٣) تعرض الباحث لمفهوم التجديد وأهم المفاهيم التي ترتبط به في مقدمة الدراسة .

هي الأولى بالاستخدام ، بل يحق لها أن تنفرد بذلك عما عداها من مفاهيم أخرى ، حيث تكفل الكتاب بحفظها محددًا إياها في مجمل نصوصه وآياته ، ومن ثَمَّ يمكن ضبط الانحراف عنها فكرًا وحركةً أو تلبيسًا وتشويهًا ، ذلك أن المفاهيم كلمات اللّٰه : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام : ١١٥] .

الدلالات السياسية الكلية لتنقية مفهوم التغيير :

يبدو للوهلة الأولى أن تلك الدلالات التي قدمها الباحث لتنقية مفهوم التغيير تقتصر من حيث طبيعتها على المفاهيم الأساسية التي تختلط بمفهوم التغيير وما يؤديه ذلك من آثارٍ على عملية البحث النظري ؛ حيث لم يتناول الباحث الدلالات السياسية المتعلقة بالحركة ؛ نظرًا لأن البحث في الرابطة السياسية وتعلقها بحركة الواقع السياسي العربي إنما يشكل في جوهره معظم الدلالات السياسية لمفهوم التغيير في الرؤية الإسلامية المتعلقة بمجال الحركة .

وحقيقة الأمر أن الباحث إذ عالج مجموعات من المفاهيم :

الأولى : تتعلق بمفهوم النهضة والعلاقة بين الحضارات ، وهو بحث في طبيعة هذه المقولات وآثارها .

الثانية : ترتبط بمعيار التقدم والتخلف وما يتركه ذلك من دلالاتٍ على مفاهيم ؛ مثل : (التطور - التحديث - التنمية السياسية - التصنيع والتقنية - الانتقالية ... إلخ) .

الثالثة : تتعلق بمفاهيم ارتبطت بصفة الإسلامية ، دون تفحص هذه المصطلحات ؛ مثل : (النهضة الإسلامية - واليقظة الإسلامية - والصحوة الإسلامية - والبعث الإسلامي ... إلخ) .

الرابعة ؛ والأخيرة : تتضمن مفاهيم مقدمة في الاستخدام تتساند وتترابط وفق معانيها الشرعية بالعودة إلى الأصول الإسلامية ؛ مثل : التجديد والتنوير والإصلاح والإحياء والتغيير .

وهذا يترك في مجمله دلالتين كليتين :

الدلالة الأولى : ترتكز إلى ضرورة إعادة النظر في معظم مقولات الحضارة الغربية ومراجعتها على أساسٍ من نسق قياسي لمفهوم إسلامي أساسي مثل مفهوم التغيير ، وهو ما يحقق الضبط في النظر .

أما الدلالة الثانية : فترتبط بين الضبط في النظر باتخاذ مجموعة من المواقف الفكرية الواضحة وبين الحركة الحاضرة والمستقبلة .

ذلك أن تبني هذه المفاهيم الغربية دون مراجعتها يفرض اتخاذ مواقف سلبية من الدين والتراث والسلف ... إلخ هذا من جانب ، ومن جانب آخر يؤدي إلى عدم وضوح أساس للحركة ومقاصدها وبناء مشروع حضاري للمستقبل يتخذ من الغرب القدوة والقبلة في كل ذلك .

وإذا كان معالجة هذه المفاهيم المختلفة قد تم على نحو مجملٍ يوضح موضع التلبيس فيها ، ومدى أهمية تحديد مفهوم التجديد وحقيقة التغيير في اتخاذ موقف واضح منها ؛ فإنه يمكن عرض مجموعة من النماذج للمفاهيم بصورة أكثر تفصيلًا ، وذلك وفق سياق خطة بناء هذه المفاهيم ؛ وأهم تلك المفاهيم :

(١) مفهوم التنمية السياسية .

(٢) مفهوم التخلف .

(٣) مفهوم التحديث .

(٤) مفهوم التقدم .

(٥) مفهوم التطور .

مفهوم التحديث وحقيقة التبعية :

ومفهوم التحديث الغربي تبدو لنا خطورته ليس في ذاته ولا ارتضاء الحضارة الغربية له ، فقد كان من نواتج عصر النهضة والتنوير الغربي في علاقته بالكنيسة والدين ، ولكن الخطورة الحقيقية أن بعض « الخواجات » على حد تعبير الأستاذ عادل حسين المشاركين في تصدير الجهل إلى الدول المختلفة ، ينقلون هذه النظرية إلى إخوانهم على الوجه الذي يحقق مصالحهم وهذا ليس جديدًا ، من آليات فرض واستمرار التبعية ، تصدير النظريات الخاطئة وتشويه المفاهيم الصحيحة [1] .

وينبغي أن نؤكد على ضرورة نهوض علماء علوم الأمة في عالم المسلمين بدور أكبر في صياغة النظرية التي تتعلق بحاضر ومستقبل بلادهم ، وإلا سيظل هؤلاء يلعبون على

---

(١) عادل حسين ، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية (١٩٧٤م - ١٩٧٩م) ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، (ط٢) ، (١٩٨٢م) ، (٢٨٢/١) .

حد تعبير جمال الدين الأفغاني دور « المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وطلائع الجيوش الغالبين وأرباب الغارات ، يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ، ثم يثبتون أقدامهم » (١) .

ذلك أن جوهر الخطر في مفهوم التحديث بصدد عملية تحقيق التجديد الحضاري في منظوره الإسلامي هو أنه وليد الحضارة الغربية وخبرتها وأن محاولة تعديتها ليس إلا حالة من حالات التبعية الفكرية ، ويعني أننا لم نتغير من الأعماق إلى الدرجة المطلوبة لملاقاة التحدي ، ففي حقيقة الأمر أن المجتمعات الغربية ليست مثلًا أعلى أو وحيدًا يقاس التقدم بقدر الاقتراب منه « إن الذي لا يقتفي أثر خطواتك ، ويرفض أن يستمر في السير ، قد تفقد تبعيته لك إلى الأبد ، وليس أكثر فعالية في ضمان هذه التبعية من أن تحاول إقناعه باستمرار بأنه ليس هناك هدف أكثر جدارة من أن يحاول اللحاق بك » (٢) .

إن مفهوم التجدد الذاتي ، أي التجدد الحضاري من داخل الأمة وقاعدتها القيمية الذي لا يغفل عما حوله ، ولكن يتفاعل ويتمثل حسب قراره هو ، ووعيه بحقيقة التفاعل وحدوده في إطار مقصده الأساسي الواضح والمحدد ، التجدد الذاتي هو الذي ينتج عمرانًا أصيلًا يؤدي بالضرورة إلى صياغة رؤية حضارية متكاملة العناصر متشابكة المعاني تحدد النظرة إلى الكون والذات والآخرين ، تختلف عن نظرة الحضارة الغربية وتتميز عنها ، وهو ما يؤكد أن الربط بين المشروع الحضاري وعملية التجديد الحضاري ترتبط ارتباطًا لا ينفصم بحقيقة التمايز الحضاري والوعي بالهوية وكل متطلباتها وهذا بالتحديد هو ما يجعلنا نرفض بحزم مفهوم ومصطلح التحديث .

فالحقيقة أن الحديث عن مسار حضاري ينبع من قاعدة التجدد الذاتي ، والحديث عن مفهوم حضاري جديد ومتجدد ، أصيل ومؤصل ، يبدو غريبًا وشاذًا على أسماع الغرب وعلى أسماع من بهرتهم واستوعبتهم حضارة الغرب من مثقفي الدول التابعة .

إن تجارب التنمية والتحديث عندهم يمكن أن تتخذ مسارات سياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة ، ولكن كل هذه المسارات تظل في نفس الإطار الحضاري الحاكم ، إن غالبية مفكري اليسار في الغرب ، بل في بلاد المسلمين تعقل أهمية الاستقلال

(١) جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة ، وتحقيق وتقديم : محمد عمارة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، (١٩٨٦م) ، (ص ١٩٥ - ١٩٧) .

(٢) د . جلال أمين ، بعض قضايا الانفتاح الاقتصادي (الخاتمة) ، ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي الثالث للاقتصاديين المصريين ، القاهرة ، (مارس ١٩٧٨م) .

السياسي والاقتصادي والاجتماعي في إحداث تنمية جادة ، وكلها لا تتخيل أبدًا أن الاستقلال الحضاري ممكن أيضًا أو مطلوب (١) .

نقد مفهوم التحديث :

١ - التحديث ورؤية الدين :

من أهم المفاهيم التي اختلطت بمفهوم التجديد مفهوم التحديث أو العصرية Modernism وهذه الكلمة لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر لكنها خاصة في علاقتها بالدين تتضمن وجهة نظر في الدين ترى ضرورة السعي إلى تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها وإخضاعه لتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة .

والمصطلح أطلق خاصة على حركة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، ولكن أيضًا يستخدم لوصف النزعات التحررية المشابهة في البروتستانية ، كما أنه نشأت في اليهودية فرقة كانت أفكارها تسير في خطوط متوازية مع ما نشأ داخل النصرانية ، ولقد شهد الإسلام منذ القرن الماضي نزعات متشابهة .

ومصطلح التحديث يسعى لتقديم خليط من الإسلام وأفكار الغرب ويجتهد في إيجاد المواءمة بينهما ويعتمد في ذلك أسلوب التأويل والتحوير لتعاليم الإسلام ، وأسلوب التنازلات والتسويغ باسم الاجتهاد ، وفي محاولة من هذا التوجه بخلط الأوراق ، وعدم التمييز بين الثابت والمتغير (٢) .

٢ - التحديث وقضايا التقدم والتنمية والتطور :

وارتبطت فكرة التحديث بوجه عام بأفكار مثل التقدم والتنمية والتطور ؛ ذلك أنه ثمة أكثر من اتجاه فكري في الغرب له رؤية محددة حول موضوع التطور التاريخي تستند في مجملها إلى المعيار المادي في تفسير التقدم ، فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتنازع البقاء معيارًا للتقدم والتأخر ، بحيث يصبح القوي هو صاحب « الحق » والأصلح للبقاء وممثلًا « للتقدم » ، وقد شكل هذا التوجه تسويغًا لسياسة الاستعمار .

---

(١) انظر في مجمل هذه الأفكار : عادل حسين ، الاقتصاد المصري ... ، مرجع سابق ، (٣١٣/١) ، وما بعدها .

(٢) بسطامي ، مرجع سابق .

وهنالك توجه آخر يستند إلى مفهوم التقدم المادي – العلمي والتقني فالمجتمعات الأكثر تقدمًا في عرف هذا التوجه ، هي أكثر تطورًا بقدراتها العلمية والتقنية والإنتاجية ، أما القيم الروحية والأخلاقية والمعنوية ونوع العلاقات الاجتماعية بين الناس أو الشعوب فليست معيارًا لمقولة التقدم والتأخر .

وقد سحب الغرب الرؤية السابقة لمفهوم التقدم والتخلف ليشمل فقط الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة ، بل اتهم القيم ومكونات الشخصية كذلك بالتخلف ، وفق هذه الرؤية فإن مقولة التخلف في المجتمعات الإسلامية لا تنحصر في مجال تطور التقنيات الصناعية وإنما تنصرف إلى اعتبار مجموع القيم والأخلاق ونهج الحياة جميعًا مرادفًا للتخلف .

نقد فكرة التحديث ورؤيتها للإسلام :

وظلت مقولة التخلف وفق الفهم الغربي لها وتعرضها لنسق القيم الإسلامي ، تتضمن تعريضًا بالإسلام باعتباره مصدرًا لذلك التخلف ، ومن ثم يتم التخلص من حالة التخلف من خلال التشبه بالغرب وتبني مجموعة قيمه وأفكاره ونهجه في الحياة سواء كان ذلك بتبني النموذج الليبرالي أو الماركسي .

هذا وقد انطلق التوجه السابق ليؤكد على نموذج الحضارة الغربية واعتبار أنماطها الاجتماعية ومؤسساتها السياسية هي مقياس التقدم ، كما اعتبر الأنماط الأصيلة أنماطًا تقليدية بوصفها معيارًا للتخلف .

ولا شك أن الاستناد إلى توجه مغاير يعتمد الرؤية الإسلامية أساسًا له سيؤدي بالضرورة إلى معايير أخرى تحدد ماهية التقدم والتأخر ، ويفضي إلى محصلة متميزة في فهم التاريخ وتفسير حركته ؛ ذلك أن تقصي تجارب التاريخ يقضي بأن التقدم العلمي والتقني والمادي أو ما يسمى مراحل التطور الأرقى لا تحمل بالضرورة شروط العلاقة المعنوية القائمة على أساس من « الاستخلاف » سواء في التعامل بين الناس أفرادًا وجماعات وشعوبًا كما لا تحمل تقدمًا في القيم لتحقيق قواعد العدل والحق .

وفي هذا المقام فإن أغلب نظريات الغرب قد أسقطت من حسابها كل عناصر الاستخلاف في التعامل باعتبارها المقياس الأهم في تحديد ماهية التقدم والتخلف .

وخلاصة القول : أن المفهوم الغربي للتحديث والتنمية امتداد لمفهوم التحديث في علاقته بالدين ، فهو من حيث تأسيسه الوصفي الغربي وتعلقه بمجموعة من النظريات

للنمو والتطور التي سادت العلوم البيولوجية ، خاصة نظرية داروين ، حيث يحاول المطابقة الكاملة بين تطور الجنس البشري على ما افترضه داروين ، وهو أمر يجب التحفظ عليه وعدم الانزلاق إليه ، نظرًا لعدم قيامه على أساس منهجي أو علمي .

كما أن تلك النظريات الثنائية التي تفارق بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة ، جعلت من تلك الأخيرة مرادفة للمجتمعات الغربية .

كما أن هذا المفهوم من حيث طبيعته وتكوينه يختزل التاريخ البشري في تاريخ أوروبا ومسيرته حيث يقوم على افتراض واحدية التطور ، بما يتضمن نفيًا للغير وخصوصية ، وتحكمه في المداخل ومحاولة سحبها على أجزاء العالم الآخري في إطار من المركزيةً الغربية التي اتخذت من ذاتها محورًا يقسم على أساسه الزمن التاريخي ، بل الامتداد الجغرافي ، وأسست مفاهيم مثل التنمية والتحديث لكي تترادف بشكل أو بآخر مع مفهوم التغريب والإلحاق الحضاري الشامل - على حد التصور الغربي للأسس التي يجب أن تنطلق منها والوسائل التي يجب أن توصلها إلى غايات حددتها سلفًا بصورة لا تعتبر الفروق والتباين بين المجتمعات ، وفي إطار اعتبار مفهوم التنمية والتحديث والمفاهيم المتعلقة بهما إحدى الوسائل الأساسية لتبعية المجتمعات غير الغربية وفق النمط الغربي .

أما هذا المفهوم من حيث الفلسفة الكامنة خلفه فإنه استنادًا إلى تأسيسه الوضعي يرتكز على نفي الغيب وتقديس الوضعية والإيمان المطلق بالمادة والمحسوس وهو ما يتضمن في المقابل تحكيمًا للواقع المعاش باتخاذه محددًا ومعيارًا للحركة .. ومن ثم فإن هذه الرؤية تنظر إلى عنصر الغيب والإيمان كعنصر معوقٍ لتحقيق التحديث والتنمية ، بل كونت من خلال ذلك نظرة ثابتة للدين وأثره في حركة الحياة ، فجعلته وفق تصورها العَلماني لا شأن له مطلقًا بحركة التنمية والتحديث والحياة إجمالًا ، بل ربما أنكرته باعتباره من المعوقات (١) .

---

(١) انظر في مجمل نقد فكرة التحديث والتنمية : د . جلال أمين ، التراث والتنمية العربية ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت ، العدد (٧٢) ، (فبراير ١٩٨٥م) ، (ص ٤ - ٢٢) .
عادل حسين ، المرجع السابق ، (ص ٣١٢) وما بعدها .
عادل حسين ، نحو فكر عربي جديد ، القاهرة : دار المستقبل العربي ، (١٩٨٥م) ، (ص ٤١ - ٨٩) .
سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية ، مرجع سابق ، (ص ٤٠٤ - ٤١٤) .
منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة ، مرجع سابق ، (ص ٦٢ - ٧٣ ، ١٩٥ - ٢٠٦) .

٤ - مفهوم التقدم [١] :

يعتبر التقدم Progress مفهومًا أساسيًا في نظريات التنمية السياسية ، بل إنه المفهوم الوحيد الذي يطلق على هذه العملية في شطر أساسي من هذه النظريات وهو الشطر الماركسي ، وقد ارتبط هذا المفهوم بعملية التطور والتغيير في الغرب وإن كان له « صور متباينة في أقدم الثقافات التي نعرفها ، ولكن الفرق بين مفهوم التقدم قديمًا وحديثًا هو أنه بدأ في الثقافات القديمة ذا طابع ميتافيزيقي أو انفعالي ، يعكس الرغبة في الانتقال من حالة إلى أحسن ، أما في العصور الحديثة فقد أصبح هذا المفهوم واقعيًا لا مجرد انعكاس لأمل أو رجاء أو مثال خيالي ، فالطابع المعياري لمفهوم التقدم ونسبيته قد ولد مفاهيم مختلفة للتقدم ، فكان حينًا مساويًا للحصول على أكبر قدر مطرد الزيادة من اللذة الدنيوية ، صار حينًا آخر يساوي انتشار ديانة معينة ، وتحقيقها لإنجازات سريعة كبرى ، وعنى بالنسبة للآخرين غزارة الإنتاج الاقتصادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان ، أو اطراد التحرير من قيود التقليد أو الاقتراب من حالة « علمية » للإنسانية أو من حالة مثالية يمحى فيها استغلال الإنسان للإنسان » [٢] .

ومن هنا فإن مفهوم التقدم قد ارتبط بفكرة خطية التطور التاريخي كمنطلق ، والسعي نحو تكريس وتكديس المادة كغاية ؛ ولذلك وفي ضوء النظر إلى التقدم كحركة خطية عبر الزمن ، فإنه يمكن تناوله بطريقتين ؛ هما : القرب من الهدف المنشود أو البعد عن نقطة الانطلاق ، وأتباع التقدم كانوا يظنون بسذاجتهم أن الشرور وقف على الماضي ، وأنه لا يمكن تأمين مستقبل أفضل إلا بالابتعاد عن الماضي بأسرع وقت [٣] . وقد قدم منظور التنمية السياسية خبرة المجتمع الأوروبي ، كمقياس ومعيار لما هو تقدم أو تأخر ، على أساس أن الدولة الأوروبية تمثل نماذج التقدم ، وأن الدول الأسيوية والإفريقية ودول أمريكا اللاتينية تمثل نماذج التخلف ، ولم يقتصر هذا المعيار على الجوانب التقنية أو العملية أو الصناعية ، وإنما امتد إلى القيم والأخلاق ومكونات

---

(١) نصر عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، مرجع سابق .

(٢) د . فهمي جدعان ، مرجع سابق ، (ص ١٤) .

(٣) لويس ممفورد ، أسطورة الآلة ، بنتاغون القوة ، ترجمة إحسان حصتي ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، (١٩٨٢م) (٢/٣٥٦) .

إلياس مرقس ، التاريخ والتقدم ، الوحدة ، الرباط ، المجلس القومي للثقافة العربية ، السنة الثانية ، العدد (٢٢/ ٢٣) ، يوليو ١٩٨٦م ، (ص ٢٩) .

الشخصية فاعتبر نموذجه معيار التقدم ، يقيس عليه النماذج الأخرى التي ستعتبر متخلفة بالضرورة ما دامت وحدة القياس هي النموذج الغربي [١] ، وانطلاقًا من هذا الفهم للتقدم برز مفهوم « الفجوة » و « اللحاق بالركب » على أساس أن ما حققه المجتمع الأوروبي يمكن تحقيقه في المجتمعات المتخلفة ، ولكن بعد مرحلة زمنية معينة يمكن اختصارها ، على الرغم من أن الواقع في الدول غير الأوروبية يبرز بصورةٍ واضحة أن الفجوة لا زالت مستمرة ، بل وتتسع باطراد ، على الرغم من الجهود التنموية التي تبذلها الدول غير الأوروبية [٢] .

وبالنظر إلى الترجمة العربية لمفهوم Progress واختيار لفظ التقدم مساويًا له نجد أن اللفظ العربي يعطي معاني ودلالات عديدة ، قد لا تكون مقصودة من وراء اللفظ الإنجليزي ، ومفهوم التقدم يعني لغة السبق ؛ حيث القدم نقيض الحدوث . فقدم يقدم قدمًا وقادمه وتقادم وتقدمه في الإسلام ، أي سبقه [٣] ، وتقدم على العمل أسرع في إنجازه بدون توقفه ، وتقدم القوم سبقهم في الشرف والرتبة [٤] ، وقد أورد الأصفهاني مفهوم « التقدم على أربعة أوجه ، إما يقال حديث وقديم ، ذلك باعتبار الزمانين ، وإما بالشرف نحو فلان متقدم على فلان أي أشرف منه ، وما لا يصح وجود غيره إلا بوجوده ، كقولك : الواحد متقدم على العدد ، وتتقدموا أي تسبقوا بالعمل أو القول » [٥] . ومن خلال هذه المعاني نجد أن مفهوم التقدم مفهوم محايد ، يشير إلى التقدم كما يشير إلى السبق ، ولكنه لا يشير في أي معانيه من قريب أو بعيد إلى التقدم المادي أو تفوق وسائل الإنتاج أو معدلاته .

مفهوم التطور :

يرتبط مفهوم التطور مع التغير والنمو والتقدم ؛ حيث تختلط هذه المفاهيم في بعض الأحيان ، أو يمكن أن يعبر عنها بمفهوم واحد [٦] ، ذي دلالة واحدة ، ومضمون واحد ، وقد سبق معالجة هذا المفهوم عند تناول الأنثروبولوجيا ، حيث ظهر واضحًا أن هذا

---

(١) منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة ، (ص ١٧٦ - ١٧٨) .
(٢) أندور ويبستر ، مرجع سابق ، (ص ٤٩) .
(٣) ابن منظور ، لسان العرب (١٥/٣٦٤ ، ٣٦٥) .
(٤) المعجم الوسيط ، مرجع سابق ، (٢/٧١٦) .
(٥) الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، (ص ٣٩٧) .
(٦) فهمي جدعان ، مرجع سابق ، (ص ١٣) .

المفهوم « وليد الفلسفة الدارونية بصورة خاصة ، وهو يبدو كشرط خارجي لحركة تعتري الوجود ، وتنقله من حال إلى حال » [١] ، غير أن انتقال هذا المفهوم إلى العلوم الاجتماعية ، وخصوصًا علم السياسة أعطى له دلالات عدة ، نظرًا لتعدد مناحي توظيفه ، بحيث أصبح هذا الاصطلاح موضع غموض وعدم وضوح ، ويعود ذلك إلى عاملين :

أولهما : ما درج عليه الفقه السياسي من النظر إلى ظاهرة التطور السياسي على أنها عملية تتابع زمن .

وثانيهما : ما وقع فيه الفقه الحركي من خلط بين طبيعة التطور وأدوات التطور ، فالتطور كتنقل مرحلي يعني الانتقال من وضع إلى وضع أو من صورة إلى صورة أو من نظام إلى نظام ، وهذا يذكرنا بنظرية الدساتير لأفلاطون ونظرية الدولة لابن خلدون ، وتكمن خلف هذا المفهوم عوامل ثلاثة أساسية تُكوِّن الخلفية الفكرية لمفهوم التطور ؛ من جانب عنصر الزمان من جانب عنصر التتابع ، ثم من جانب ثالث عنصر الاستقلال الشكلي أو الهيكلي لكل من تلك المراحل المتتابعة [٢] .

وخلاصة القول : إن هذا المفهوم يعتمد بصورة أساسية على فكرة المراحل المتتالية في الحركة التاريخية [٣] على أساس أن المجتمع الإنساني يسير في خط تدريجي صاعد ، تمثل أوروبا قمته ، وتسير خلفها جميع دول العالم ؛ لأنها حققت المراحل العليا من التطور طبقًا لما تطرحه نظريات التنمية السياسية والاقتصادية .

مفهوم التجديد : محاولة للتحديد :

أ – التجديد لغة :

تجدد الشيء جديدًا ، وجدَّده ، أي صيره جديدًا وكذلك أجدَّه واستجده .

والجديد نقيض الخلق والجدَّة ، بالكسر – مصدر الجديد ، وهي نقيض البلى .

والأصل في هذا المعنى القطع ، يقال : جددت الشيء فهو مجدد وجديد ، أي مقطوع ، ومن هذا القول ثوب جديد وهو في معنى مجدد ، فإن ناسجه قطعه الآن : أما ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك قولهم جدَّ الوضوء ، وجدَّ العهد .

(١) Steward ; Op. Cit P. (241-250) .

كذلك انظر : بوتومور ، مرجع سابق ، (ص ٣٣٣) .

(٢) د . حامد ربيع ، نظرية التطور السياسي ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، (١٩٧٢م) ، (ص ٢) .

(٣) Sills (ed .) Op . Cit . P. (228 - 231) .

وكذلك سُمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدًا ، فالجديدان والأجدان هما الليل والنهار ؛ لأنهما لا يبليان أبدًا (١) .

ومن خلال هذه المعاني اللغوية يمكن القول : إن التجديد في الأصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة لا يمكن فصل أَحَدُها عن الآخر ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر (٢) .

أولهما : أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد .

وثانيهما : أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا خلقًا .

وثالثهما : أن ذلك الشيء قد أُعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق .

فقد جاء أن الجديد نقيض الخلق ، وأن الجدة نقيض البلى فيكون معنى جدَّد الشيء صيَّره جديدًا غير خالق ولا بالٍ ، فهناك ثلاثة عناصر : (شيء بالٍ وخلقٍ) ، (وقد كان غير بالٍ ولا خلقٍ) ، (يجدد بأن يعاد إلى مثل حالته الأولى) .

فالقول جدَّد الوضوء ، وجدد الطهر ، أظهرت الدلالة على أن التجديد يتضمن معنى الإعادة فتجديد الوضوء يعني إعادته ، وتجديد العهد هو تكراره تأكيدًا .

ب – كلمة جديد في القرآن :

لم يأتِ في القرآن لفظ جدَّد أو لفظ التجديد ، ولكن جاءت فيه كلمة جديد وسيفيد بلا شك استعمال القرآن الكريم لهذه الكلمة في استجلاء معنى التجديد . ومن الآيات في ذلك قوله تعالى :

﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا ۝٤٩ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوۡ خَلۡقًا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ ﴾

[الإسراء : ٤٩ – ٥١] .

فمن هذه الآية يتضح أن تجديد الخلق هو بعثه وإحياؤه وإعادته .

---

(١) انظر : المختار الصحاح ، لسان العرب ، مقاييس اللغة : مادة جدد .

(٢) انظر في هذه الاستنباط من الدلالات اللغوية :

بسطامي محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، الكويت : دار الدعوة ، (١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م) ، (ص ١٤ ، ١٥) .

ويتكرر هذا المعنى في قوله تعالى :

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [سبأ : ٧] .

وفي قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ﴾ [السجدة : ١٠] .

فتجديد الخلق هنا أيضًا هو إحياؤه وبعثه بعد أن ذهب وعفا أثره واندرس ، وفي معنى هذه الآية أيضًا قوله تعالى : ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [ق : ١٥] .

وهذا توبيخ لمنكري البعث يقال : عييت بالأمر إذا لم تعرف وجهه ، فاللَّه ﷻ لم يعجز عن خلق الناس أول مرة ، فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية ﴿ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ، أي في حيرة من البعث ، ففي هذه الآية إشارة إلى المراحل الثلاث :

خلق أول وحياة أولى .

ثم موت وبلى .

ثم بعث وإحياء وإعادة وتجديد .

فإذا الخلق (خلق جديد) [١] .

جـ - مفهوم التجديد في السنّة النبوية :

ورد استعمال الفعل من كلمة تجديد جدَّد في بعض أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام فقد قال رسول اللَّه ﷺ : « **إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم ، كما يخلق الثوب فاسألوا اللَّه تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم** » .

ويشير الحديث إلى عملية التجديد بكافة حركاتها المترابطة ، فهناك إيمان قد دخل قلب صاحبه واستقر فيه وعليه ، ثم لا يستمر هذا الإيمان على حاله ، بل هو ينقص ويخلق مثل الثوب الذي يبلى ويخلق ، ثم هو يُرجى بالدعاء والتذكر والتضرع إلى اللَّه ﷻ والتوجه إليه بالسؤال أن يتجدد في القلب بأن يعود إلى مثل حالته الأولى أو أمره الأول وربما يفضل ذلك .

وروى الإمام أحمد عن أبي هريرة ﷺ قال رسول اللَّه ﷺ :

« **جددوا إيمانكم** » ، قيل : يا رسول اللَّه ، وكيف نجدد إيماننا ؟ قال : « **أكثروا من**

(١) بسطامي ، مرجع سابق ، (ص ١٥ ، ١٦) .

قول لا إله إلا الله » وهذا الحديث يرد فيه لفظ تجديد الإيمان مرة أخرى الذي يكون تجديده بذكر لا إله إلا الله ، فهي كلمة التوحيد التي تعد علامة للإيمان واستحضارها قولًا وفعلًا يؤكد ما دخل في قلب المؤمن من إيمان أول مرة وفي بدء عهده .

وكذا روى الإمام أحمد بن حنبل عن النبي ﷺ قال : « **ما من مسلم ولا مسلمة يصاب بمصيبة فيذكرها وإن طال عهدها** (وفي رواية : قدم عهدها) **فيحدث لذلك استرجاعًا ، إلا جدد الله له عند ذلك فأعطاه مثل أجرها يوم أصيب بها** » .

ولا شك أن من إشارات الحديث نلمح معنى التكرار والإعادة الذي يتضمن تجديد الثواب كلما أعيد الاسترجاع .

وقد تناثرت آراء السلف وكثير من المفكرين المسلمين في كتب الحديث وشروحها وكتب الطبقات والتراجم ، وقد أراد الإمام ابن حجر أن يفرد هذا الموضوع بالتأليف ، وللسيوطي ورقات عن المجددين بعنوان « التنبئة فمن بعثه الله على رأس كل مائة » .

ولأن مصطلح التجديد - كما سبق الإشارة إلى ذلك - نشأ عن حديث النبي ﷺ في التجديد ، فإن كتب الحديث التي خرجته قد تضمنت آراء حول التجديد .

وغاية الأمر في كل هذا أن تعريف التجديد لم يحظ بصورة كافية من اهتمام من كتب في هذا الموضوع في القديم ، ولكن نال اهتمامهم محاولة ذكر المجددين وتعدادهم والمرشح لكل قرن .

أما ما قدم من إشارات حول مضمون التجديد فلم يكن كافيًا لأن نقول عنه تعريفًا متكاملًا لمفهوم التجديد على الرغم من أهمية هذه الإشارات عند تأصيل مفهوم التجديد .

وفي البداية يجدر بنا مناقشة فهم حديث التجديد لدى بعض المسلمين ، والذي لم يفهم كما ينبغي له الفهم وفقه مختلف معانيه المباشرة وغير المباشرة .

وقد تعلقت بحديث التجديد مجموعة من الأفكار ؛ أهمها :

أ - تجديد الدين .

ب - الزمان وعملية التجديد .

جـ - القائم بالتجديد .

وفي الغالب فإن هذه الأفكار قد صادفت بعض الفهوم القاصرة والتي شاعت حتى أن مفهوم التجديد قد عطلت فعالياته في الفكر والحركة .

تجديد الدين :

كما في نص الحديث النبوي : « **مَن يجدد لها دينها** » .

فورد التجديد مضافًا للدين ، وهو ما أشاع سوء فهم وكأنه يطرأ على الدين تغيير ، فمن المقرر للمعاني اللغوية والقرآنية وفي السنة النبوية ألا ينصرف معنى التجديد في هذا السياق إلى معاني التجديد في الدين والشرع ذاته ، بل هو في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين (١) .

وإذا كان مفهوم التجديد في الدين قد لاقى رواجًا في الحضارة الغربية وفي إطار الموقف العام من الكنيسة وحركاتها . قبيل عصر النهضة والتنوير ، إلا أن التجديد كمفهوم شرعي لا يتحمل العبث به أو القول بالتجديد في الدين ، فبين تجديد الدين ، أي إعادته إلى حالته الأولى وبين التجديد فيه تغييرًا وتبديلًا بون شاسع ولا يمكن الجمع بينهما لفظًا أو معنًى .

زمن التجديد :

يشير الحديث النبوي إلى أنه : « **يبعث على رأس كل مائة ...** » وواقع الأمر أن هذه الإشارة ، لا يفيد ما أجهد فيه بعض المفكرين أنفسهم فحاولوا أن يجعلوا على رأس كل مائة مجددًا وحرصوا على أن يكون في مفتتح القرن ، بل إنها تؤكد حقيقة استمرارية عملية التجديد وتقارب زمانه بحيث يصبح عملية تواصل وتوريث ، وحقيقة التجديد الذاتي الكامن في الأمة ، وهو يشير إلى ضرورة المراجعة والحث والدفع للأمل وعدم اليأس ، إنه يؤكد للأمة أن اللَّه تكفل أن يحفظ طائفة مجددة ظاهرين على الحق ، وأن هذا من مجمل حفظ الذكر ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] ، وأن هذه الأمة لن يصيبها الجمود التام والموت والهلاك الشامل مثلما بادت حضارات سابقة على مرِّ التاريخ ، ولكن من المبشرات لهذه الأمة أنه وضع في كيان الأمة عوامل التجديد الذاتي وعوامل الاستمرار والبقاء ، فقد أراد الرسول طمأنة المؤمنين ممن هم على نهجه أنه بعد وفاته ، وباعتباره خاتم النبيين ، فإن هذا لا يعني انتهاء الأمر ، بل إنه سيظل دومًا وفي كل جيل من يحمل مهمة التجديد ومواصلة التجديد الذاتي بتأكيد عموم الرسالة وصلاحيتها في الزمان والمكان والبشر .

---

(١) انظر : د . عمر فروخ ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام ، بيروت : دار الكتاب العربي ، (١٤٠١هـ ، ١٩٨١م) ، (ص ٩) وما بعدها .

يظاهر هذا الفهم الأحاديث النبوية التي تؤكد أنه : « **لا يزال طائفة من أمتي قائمة بأمر اللّه لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر اللّه ، وهم ظاهرون على الناس** » .. ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورةٍ جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة ، وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس في الأمة « **من أحيا سنة من سنتي أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئًا** » .

مَن المجدد :

فهم أيضًا معظم من عالج حديث التجديد بالتفسير والشرح ، أن المقصود بـ « مَن » في الحديث ليس إلا المجدد الفرد ، وأجهدوا أنفسهم في ذلك فعينوا لكل قرن مجددًا فردًا .

وحقيقة الأمر : أن هذا الفهم لا يقل خطورة عن سابقه ؛ إذ إن حصر عملية التجديد على تشابكها وتعقدها في فردٍ مجدد ، إنما هو تبسيط للأمور أكثر مما تحتمل ، خاصة أن لفظ « من » للعموم يشمل الفرد والجماعة ، والأصوب أن تشير في حديث التجديد إلى الجماعة ، ويسوق ابن حجر ما يؤكد هذا الفهم فيقول في فتح الباري : « نبه بعض الأئمة على أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط ، بل الأمر فيه كما ذكره النووي في حديث : « **لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق** » في أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين ، ما بين شجاع وبصير بالحرب . وفقيه ومحدث ومفسر وقائم بالمعروف والنهي عن المنكر وزاهدٍ وعابدٍ ، ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد وتفرقهم في الأقطار ، ويجوز تفرقهم في بلد واحد وأن يكونوا في بعض دون بعض ... » .

وقال الحافظ ابن حجر : « وهذا اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر في نوع من الخير ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد ، إلا أن يدعى ذلك في ابن عبد العزيز فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع الصفات الخير وتقدمه فيها » .

ومن ثم ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عليه الحديث ، وأما من بعده فالشافعي وإن اتصف بالصفات الجميلة والفضائل الجمة لكن لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل ، فعلى هذا كل من اتصف بشيء من ذلك عند رأس المائة هو المراد تعدد أم لا .

ويرى ابن كثير أن المجددين هم حملة العلم في كل عصر يقول في ذلك : « الصحيح أن الحديث - يعني حديث التجديد - يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم عمن أدرك من السلف إلى مَن يدركه من الخلف » (١) .

د - بناء المفاهيم الإسلامية ومفهوم التجديد (خلاصة) :

إذا كانت المفاهيم تشكل اللبنات التي منها تؤسس المنهاجية ، فإنه ما من عملٍ منهاجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم (٢) ؛ إلا أن تأصيل المفاهيم لا يمكن أن يكون شتاتًا لا جامع بينها وفرقة لا رابط لها وفوضى وتعدد لا ضابط عليها ، فهي منظومة يشكل الإطار المرجعي أهم رابط وضابط لها ؛ حيث يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها ، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم ، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية ، فالأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية ؛ إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها ، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر ، فالعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ، فحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم ، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم (٣) .

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجي لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربي الذي بدأ يهتم بهذه القضية محاولًا الجمع بين المناهج بعد اكتمالها ، وهذا النهج في حقيقته إنما يعبر عن محاولة تلفيق شديدة تخفق غالبًا في نتائجها لعدم توافر أهم مكنات التكامل المنهجي نظرًا لاختلاف القيم الأساسية ، والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة ، ولكن الرؤية الإسلامية تختلف في مسارها فهي تعتبر منذ البداية أن التكامل في مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس في التكامل المنهجي (٤) ، ومن ثم هي تحققه ابتداءً فتملك

---

(١) انظر آراء السلف عن التجديد : بسطامي ، مفهوم تجديد الدين ، (ص ١٨) وما بعدها .

(٢) انظر في تفصيل ذلك : إسلامية المعرفة ، مرجع سابق ، (ص ٧٥ - ١١٧) .

(٣) د . منى أبو الفضل ، مصادر التنظير ، مرجع سابق ، (ص ٣) وما بعدها .

(٤) من الجدير بالإشارة أن التكامل في المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة : **الأول** : يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد (عناصره ومستوياته) ، **والثاني** : يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل تفرضه طبيعة هذه الرؤية ، **والثالث** : أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة من المفاهيم بمفرده ، فمفهوم الأمر والنهي عن المنكر يشمل كل معروف أو منكر في الشرع =

مكنات ذلك ولا تحاول أن تعتسف انتهاءً للجمع بين متناقضات ؛ ذلك أن المبادئ الأساسية للمنهجية هي الحاكمة والضابطة لكل فكرة تنتظمها في مكانها المخصوص بلا زيادة أو نقصان ودون إفراط أو تفرط .

وإذا كان هذا الموضوع سيتناول تفصيلًا في الباب الأول من هذه الدراسة ويشمل بابها الثالث على تأصيل لمجموعة مهمة من مفاهيم الإسلامية السياسية ينتظمها مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية ، فإن المفهوم الأساسي والذي يرد في عنوان الدراسة وهو « التجديد السياسي » هو أولى المفاهيم بالتحديد في هذه المقدمة ، خاصة وأن الرؤية النقدية للدراسات السابقة قد أوضحت إما إهمالًا لهذا المفهوم كلية ، وإما تنازعه وادعاء الوصل به والتمثيل له .

يمكن تحديد مفهوم التجديد وأهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات ، منها اللغة التي تؤكد أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي التفعيل ، إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة [١] .

ورغم أنه لم ترد مادة « التجديد » بهيئتها أو فعلها « جدد » في القرآن الكريم ، بل وردت كلمة جديد [٢] ؛ إلا أنه وفي هذا السياق فإن القرآن لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم محدداته بمعانٍ كثيرة أخرى تسهم في تحديده وتفسيره ؛ مثل : (الإصلاح - الإحياء - التغيير - النور والتنوير ... إلخ) [٣] ، بل إنه من المهم في هذا المقام أن نشير إلى مفهوم التجديد ذاته تعكسه روح الشريعة ذاتها وطبيعتها ، ذلك أن سماتها الأساسية تؤكد على عملية التجديد وضرورتها ؛ مثل : صلاحية الشريعة للزمان والمكان ، وطبيعة الرسالة الخاتمة والتي تؤكد على صفة الأبدية والخلود مما جعلها تفصل فيما لا يتغير بينما تجمل ما يتغير ، اشتملت على مجموعة من المبادئ الكلية والنظامية الثانية والحاكمة على اجتهاد بشري بتحري المقاصد الشرعية وأصول الشريعة .

= حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها ، **الرابع** : ارتباط كل منظومة المفاهيم بقصد أساس وهو « التوحيد » .

(١) الشيخ أحمد رضا ، معجم متن اللغة العربية ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، (١٣٧٧هـ ، ١٩٥٨م) ، (٤٨٣/١ - ٤٨٥) .

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، (د .ت) ، (ص ١٦٥) .

(٣) انظر هذه المفاهيم داخل الباب الثاني من هذه الدراسة .

بل إن حال الابتلاء التي خوطب بها المؤمنين مرارًا وتكرارًا كانت في جوهرها عملية تجديد وترسيخ للإيمان (١) ، وكذلك حال التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الاندراس إنما يعبر عن فكرة التجديد (٢) ، وأخيرًا حال التوبة والتي قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصي ليست إلا تجديدًا باستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على المصالح وتكريسه ويترك فيها المعاصي والذنوب (٣) .

وإذا كان نسق الشريعة يؤكد على فكرة التجديد ويجعلها إحدى خصائصها وسماتها ، فإن السنة النبوية الصحيحة - والتي تعد جزءًا لا يتجزء من الوحي - قد أشارت بصورة مباشرة إلى مفهوم التجديد من خلال الحديث النبوي : « **إن الله يبعث على رأس كل مائة مَن يجدد لهذه الأمة دينها** » (٤) .

وأهم ما يشير إليه الحديث ذلك التواصل والاستمرارية وحقيقة التجدد الذاتي في الأمة بالعودة إلى الأصول والتفاعل مع مبادئها ومقاصدها في حركة الحياة : فكرًا ونظمًا وحركةً .

يظاهر هذا الفهم الحديث النبوي الذي يؤكد أنه : « **لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس** » (٥) .

بل يحدد النبي ﷺ طبيعة هذه المهمة التجريدية في حديث آخر : « **يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين** » (٦) ؛ ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة (٧) .

---

(١) ابن قيم الجوزية ، حكمة الابتلاء ، القاهرة : دار الكلمة الطيبة ، (ط٢) ، (١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م) ، (ص ٤٠ - ٤٢) .

(٢) يؤكد على هذا المعنى سعيد حوى حيث يقول : إن فكرة التجديد هذه توحي أن هناك معاني تغفل أو تنسى أو تندرس ، ومن هاهنا نقول : إن هناك معانٍ في عصرنا تحتاج إلى تذكر وتذكير ، انظر : سعيد حوى كي لا نمضي بعيدًا عن احتياجات العصر ، القاهرة ، دار السلام للطباعة والنشر ، (١٩٨٤م) ، (ص ٣) .

(٣) انظر في هذا المعنى : أبو حامد الغزالي ، التوبة إلى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة ، مكتبة القرآن ، (ص ٢١) .

(٤) رواه أبو داود في كتاب الملاحم عن أبي هريرة مرفوعًا .

(٥) رواه مسلم في كتاب الإمارة . (٦) رواه البيهقي .

(٧) « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة » رواه الترمذي وابن ماجه .

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فيهما « **من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيء** » (١) .

فالإحياء جوهره الاستجابة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾ [الأنفال : ٢٤] ، وقد أوضح النبي ﷺ أقسام الخلائق بالنسبة إلى الاستجابة لدعوته وما بعث به من الهدى في قوله ﷺ : « **مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم : كمثل غيث أصاب أرضًا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا ، وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه في الدين فنفعه ما بعثني الله به ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به** » (٢) .

وعلى هذا تشكل الأصول الإسلامية (قرآنًا وسنةً) رؤية متكاملة ؛ لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتبرة شرعًا ، وبلا تكلف في هذا المقام يمكن للباحث أن يُعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم الشرعية (٣) والذي يجب عدم التفريط به أو فيه ، اسمًا ومعنًى ودلالةً .

وهذه الرؤية تفترض مجموعة من القواعد الأساسية :

١ - ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنًا وسنةً من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها (الإحياء - التجديد - الإصلاح - التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها .

٢ - ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط بها من مفاهيم ؛ مثل : (البدعة والإحداث في الشريعة) .

٣ - تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما ؛ مثل : (التحديث - التنمية - التقدم ... إلخ) .

٤ - مراجعة الكثير من المفاهيم المعاصرة والتي انتشرت في الواقع الإسلامي والتحرز

---

(١) رواه ابن ماجه والترمذي .

(٢) انظر هذا الحديث وشرحًا طيبًا في : ابن قيم الجوزية ، زاد المهاجر إلى ربه ، تقديم : د . محمد جميل غازي ، جدة : مكتبة المدني ، (د . ت) ، (ص ٤٣ - ٤٥) .

(٣) عبد الله كنون ، مفاهيم إسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، (١٩٦٤م) ، (ص ١٢ - ١٧) ، (للتجديد في الدين مفهوم شرعي محدود) .

في استخدامها ؛ مثل : (النهضة - والصحوة - واليقظة - والبعث ... إلخ) .

وفي هذا السياق والذي يشير إلى فوضى الألفاظ وتعدد المفاهيم الدالة على عملية التجديد ، يؤكد الباحث ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التي وردت شرعًا ؛ لأنها محددة المعاني والدلالات كما يصعب التلبيس بصددها ، وذلك حتى لا تختلط الأمور والألفاظ والتوجهات فيطلق اللفظ ويراد به غيره بل وربما نقيضه .

فإذا كان التجديد لا يعني تقليدًا بلا بينة ، فإنه لا يعني تبديدًا للشرع تحت أي مسمى كان ، كما أنه يجب ألا ينصرف معنى التجديد في هذا السياق إلى معاني التجديد في الدين والشرع ذاته ، بل هو في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه .

هـ - التجديد الحضاري والعملية الاجتهادية :

التقليد والتجديد الحضاري :

يعتبر التقليد جوهر الأزمة الفكرية والحضارية للأمة خاصة إذا ما فهمنا التقليد بمعناه الشامل الذي يترك دلالات سلبية على حضارة الأمة وحركة تجديدها وإحيائها .

ذلك أن التقليد في جوهره حال مضاد للحضارة سواء كان التقليد من داخل أو التقليد لخارج ذلك أن نفسية التقليد تتسم بمجموعة من السمات المتشابكة ؛ أهمها :

(الغفلة ، وقسوة القلب ، والتعصب ، والسطحية ، وعدم تحمل المسؤولية ، وجمود الحركة الحضارية ، وشلل للفعل الحضاري ، الاتكال ، والاستسهال ، وعقلية الاستهلاك ، وسيادة عقلية التردية ، والمحاكاة بلا وعي أشبه بتقليد القردة ، واستمرار الجهل لا العمل للتخلص منه ، وتكريس نفسية العبيد ، وحركة القطيع ، وفقدان الفعل والمبادرة ، وتراكم الفساد) .

خلاصة القول : أن التقليد مضاد ومناقض لعملية التجديد الحضاري بل هو أعدى أعدائها وإن عملية التجديد يجب أن تأخذ على عاتقها كخطوة سلبية هدمية أن تهدم تلك العقلية باحثة عن عواملها والقضاء على جذورها وأن تعيد تشكيل العقل المسلم حتى يمارس الحركة الواعية المؤذنة بالعقل والفاعلية والاجتهاد المستمر والشورى الدائمة والتجديد الحضاري ، وأكدنا في فصل ثانٍ أن عقلية التقليد قد أورثت مجموعة من القضايا الخطيرة أهمها على الإطلاق ذلك الفصام بين الوحي والعقل وكأنهما متضادان لا يمكن الجمع بينهما ، وهو أمر أثر بدوره في تكريس عقلية التقليد ؛ لأنها لم تفقه

حقيقة الوحي ومقاصده بالاجتهاد العقلي وفق الضوابط الشرعية والحدود المنهجية التي وضعها علماء الأصول ، كما أنها لم تقمع دور العقل فإما عن وظيفة في الفقه والتدبر والاجتهاد ، وإما تركت له العنان بلا حد من شرع ولا ضبط من وحي فبرزت عقلية التقليد في اتباع الهوى والشهوة والغرض .

وكافة التوجهات التي فصمت بين الوحي والعقل بإقالة أحدهما خرجت عن الاجتهاد واحدة بالاقتصار على مجرد الترديد والأخرى مارست التبديد إلى أقصى درجة اتباعًا للهوى والشهوة ، فالاجتهاد عملية حضارية لا يمكن تصورها إلا بأداتها الأساسية العقل ، ولكن ليس مطلق العقل ولكن العقل المهتدي القادر على السير وفق قواعد الاستخلاف واستلهام المقاصد مرتكزًا على قاعدة من التوحيد وقاصدًا مرضاة اللّه ، وذلك من خلال توظيف كل ملكاته التي وهبها اللّه رب العالمين سبحانه تكريمًا على الخلق أجمعين وأهمها وأولها العقل ، وحتى يترجم الوحي - مبادئ وقيم ومقاصد - إلى واقع معاش وبناء حضارة وتجديد أمة وإحياء شرعة ودين ، وتصحيح النظرة للعلاقة بين الوحي والعقل وضبط هذه العلاقة وفق قواعد الشرع المعتبرة إنما يعتبر مدخل لا غنى عنه وضابط كلي للعملية الاجتهادية لا تسلم في مبتداها فضلًا عن غايتها - إذا ما أهملت ذلك - عن خطأ التقصير الذي لا يندرج تحت الخطأ المترتب على اجتهاد مع بذل أقصى الوسع دون تقصير ينال عن اجتهاده أجر ويعفي فيه عن خطئه .

الاجتهاد أصل والتقليد طارئ :

ومن هنا كان الحديث عن الاجتهاد باعتباره القاعدة والذي استبدل بقاعدة جامدة متصلة من التقليد أسقمت نظرة الأمة بكل فضائلها لكل قضاياها ، بل حوّلت كثيرًا من حلولها إلى جزء من الأزمة ، وبددت جهودًا اجتهادية لا لعدم صحتها ولكن لعدم كفايتها للانتصار على حالة التقليد التي ترتب بأطنابها في جسد الأمة ، ومن هنا فبقدر سيادة التقليد وتغلغله يجب مواجهة حركة اجتهادية شاملة وفاعلة تستطيع مواجهة عقلية التقليد وتحل محلها من ناحية ، وتواجه قضايا الأمة التي تراكمت وكافة القضايا المستحدثة بما تستحق من اهتمام واجتهاد حتى لا تدع للتقليد مجالًا ينفذ إليه من ناحية أخرى ، ولا شك أن المهمتين السلبية والإيجابية من الخطورة بمكان ومن الصعوبة أيضًا وهو ما يتطلب إشاعة مفهوم الاجتهاد لا باعتباره عملية فقهية تقنينية أو فتوى لوقائع فردية ، بل باعتباره عملية ذهنية وحضارية شاملة تشمل كل فضائل الأمة تعيد النظر في وظيفة الفقه وعالم الإنسانيات والعلوم الاجتماعية وتعيد تربية العامي بما يؤهله على

المدى الطويل لأن يمارس الاجتهاد بعد تملكه المكنات واتصافه بالشروط اللازمة للقيام به ، وهذا في حقيقة الأمر عودة إلى أصل وهو الاجتهاد ، ورد لأمر أول كان عليه عهد النبوة والخلافة الراشدة .

والاجتهاد كعملية حضارية ، إنما يعتبر حالة حضارية في مواجهة عقلية التقليد ، تفترض من الشمول وترتكز على النظر الكلي القائم على استلهام المقاصد وتجريد القواعد والبحث عن وجوه المصالح الشرعية لاتباعها والاجتهاد في ذلك ، وعن مناحي المفاسد لاجتنابها والاجتهاد في ذلك أيضًا .

وهي ترى أن تشابك قضايا الأمة وتداخلها وامتداد مساحتها حتى تغطي مساحات معرفية واسعة لم يعد الفقه وبما يمتلكه من أدوات قادر على التعامل معها وحده ودون مساعدة من علماء في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية (علوم الأمة) وهذا لا شك شأن القضايا الحضارية .

ومن ثم فإن هذا النهج من التفكير والفهم يقودنا حتمًا إلى ضرورة الربط بين كل تلك الأطروحات مكان التجديد الحضاري بين الاجتهاد والتقليد سواء في كلياتها أو تفريعاتها بقضية التجديد الحضاري ، فلا مخرج من التقليد كحالة حضارية ومناقضة للحضارة إلا بالتجديد الحضاري الذي يحقق من الحضارة معناها في الحضور رافضًا عقلية التقليد التي فرضت على هذه الأمة الغياب الحضاري فترة طويلة من الزمن ، فالتجديد قرين الحضور والشهود الحضاري ، والتقليد قرين الشلل والغياب الحضاري .

ولا يمكن أن تمتلك عملية التجديد الحضاري مضمونها المتميز إلا باهتمامها بضبط العلاقة بين العقل والوحي حتى لا تضطرب الأمور فيصير تجديدًا نابعًا من خارج (التقليد للغرب) أو تجديدًا مرتدًا للماضي لمحاولة إعادته في الزمان الحاضر بكل شكلياته وأشكاله (تقديس التراث) ، ولكنها تعني أن العقل مناط تكريم الإنسان وأساس تحمله للأمانة وقاعدة للتكليف والالتزام بقواعد الاستخلاف .

والاجتهاد كعملية حضارية شاملة تؤكد حضورها الدائم في كل مرحلة أو كل قضية تتعلق بعملية التجديد الحضاري وضرورة التفكير فيها وبمتطلباتها وبحلولها .

التجديد الحضاري إذن في خلاصته يواجه مناقضه وهو التقليد ، ويجد تميزه في الوعي بحقيقة العلاقة بين العقل والوحي ، ويجد أهم وسائله في الاجتهاد بمفهومه الحضاري الشامل ، وهو في كلٍّ هذا يهدف إلى بناء أمة وعمارة حضارة وإحياء شرعة .

ز - التجديد : نظرة مقارنة :

إن الربط بين فكرة التجديد والنسق المعرفي المرتبط بالغرب وآرائه المختلفة والمتنوعة والرؤية الإسلامية - تتيح للنظرة المقارنة أبعادًا جديدة في التناول والتحليل ، فحيث يعتبر النسق المعرفي الغربي وتكونه محصلة لخبرةٍ تاريخيةٍ بدأت إرهاصاتها بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة من جانب وسلطة المعرفة والعلم والعقل من جانبٍ آخر ، ساهم في إذكاء الصراع ممارسات الكنيسة التي دفعت الجانب الآخر باسم التجديد البحث عن مصدر جديد لسلطة مرجعية يضرب به سلطان الكنيسة متجاوزًا ليس الكنيسة فحسب ، بل كل الأطروحات الدينية فتجاوز المؤسسة والدين ذاته باسم التجديد ، بينما يعد النسق الموحي الإسلامي محصلة للتفاعل بين مصدرين للمعرفة كتاب الوحي وكتاب الكون بكل امتداداته وهو ما عكس مفهومًا متميزًا للتجديد .

● **التجديد والمفهوم الغربي (رؤية عامة) :**

كما أكدنا من قبل فإن قضية التجديد من القضايا ذات الطبيعة الفكرية والإنسانية العامة ، بحيث لا تخلو جماعة بشرية ، أو مذهب فكري من تصور ما لهذه العملية .

وصارت من القضايا الأساسية مع تصاعد عصر الأيديولوجيات والعقائد الفكرية والسياسية ؛ ولذا أفردت كل فلسفة بحثًا أو أكثر من مباحثها لبيان رؤيتها في فكرة التجديد ، إن لم يكن بهذا المسمى ذاته ، فبمسميات قريبة منها ؛ مثل :

(التغيير - التقدم - التطور - الحداثة - حركة التاريخ - تطور المجتمعات - الثورة ... إلخ) .

والتبديل ، والانحياز لكل جديد أيًّا كان مضمونه ومحتواه ، ونبذ القديم أيًّا كانت صحته وصلاحيته .

هذه الرؤية الأخيرة هي التي عبر عنها الفكر الغربي في فهمه لفكرة التجديد ، والتي سيطرت عليها فكرة « الخلاص » ، والتي تقوم على أساس تجاوز الراهن ، ونبذ النظام القائم ولذلك تراوح الفكر الغربي - في معظمه - بين فكرتين أساسيتين :

الأولى : لا ترى عملية التجديد والتغيير إلا بمنظور التكيف في إطار فهمها الخاص لنسبية القيم والتي لا تلقي بالًا للعلاقة بين الثابت والمتغير ؛ إذ تعتبر أن كل شأن أو قيمة يصيبها التبدل والتحول ، وأن على الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف في محاولة للتجديد والتوازن المفقود ، أو البحث عن التوازن الأمثل للمجتمع . أما قواعد هذا التوازن ، وحدوده ، وغاياته ومقاصده فإنها من المجالات التي لم تلق

اهتمامًا يذكر من هذا الفريق .

ويبدو لنا أن هذا التوجه نابع من رؤية للإنسان والكون والحياة تختلف بشكل قاطع مع الرؤية الإسلامية .

أما **الفكرة الثانية** فإنها تعالج إيمانها بعملية التجاوز المستمرة من خلال مفهوم الثورة والذي يشير إلى التغيير الجذري والانقلاب في وضعية المجتمع .

وهي في هذا تنطلق من فكرة الخلاص أو تحقيق التوازن الأمثل - كما تراه - بالانقلابية المستمرة على الوضع القائم بكل عناصره وفي إطار فكرة الديالكتيك والصراع ، حتى يصل المجتمع إلى الخلاص للبحث عن التوازن المفقود ، وتصور اللا تاريخ ، بحيث تقف عملية التجديد والتجاوز عند هذا الحد ، مثلما أكد ماركس على مرحلة التطور الشيوعي في المجتمع واعتبرها المرحلة التي تتطور ، ولا تتجاوز .

وتنطلق الفكرتان من نفس القواعد والمسلمات والأفكار فإن النظرية السلوكية أو التوازنية والنظرية الصراعية الماركسية تمثلان طبيعتين متتاليتين من العلم الأوروبي في تصورها لحقيقة التغير والتغيير ؛ إذ تتفقان في المنطلق والغاية ، وتختلفان قليلًا في الوسيلة ، فالماركسية وليدة البيئة الأوروبية وتحمل مسلماتها حول الإنسان والمجتمع والكون وتنطلق من نفس المقولات المادية ، بل تعد الصياغة الطبيعية والخلاصة التلقائية لتطور العلم الأوروبي والنتيجة اللازمة لمساره المادي .

إلا أنها جميعًا تشكل إطارًا مرجعيًا واحدًا يقوم على أساس إجماع منهجي وآخر أيديولوجي .

وتبدو فكرة التجاوز تلك التي تسيطر على النظرة الغربية مرتبطة بالأساس بالنسق المعرفي الغربي بكل تنوعاته ومدارسه المختلفة وأهم سماته ؛ إذ يقوم هذا النسق المعرفي في تطوره الأخير على نفي وجود مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري المبني على الواقع المشاهد أو المحسوس ، وترجع هذه المسلمة إلى « إسقاط فكرة الإله من دائرة الاعتبارات العلمية حيث لا توجد فائدة له - وفق هذا النسق المعرفي - في النظام الفكري ، الذي يقوم فقط على الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية السائدة بإحلال العقل والعمل الفعال للإنسان الحديث مكان القوى الفوقية ، في مقام المبادرة وتوجيه عملية التطور التاريخي » .

وقد ولدت هذه الفكرة الأساسية أفكار التعامل مع المحسوس ، إنكار الغيب ، حجب

تأثير البُعد المعنوي والقيمي أو التقليل من أثره ، العقلانية ، النسبية .

التجديد في المفهوم الإسلامي (رؤية عامة) :

كل هذه المنظومة الفكرية ساهمت في افتقاد المعيار - على عكس الرؤية الإسلامية - الذي يحمل قدرًا من الثبات والديمومة ، ويمكن الاحتكام إليه في تقويم الأفكار والظواهر ومسار الحركة إلى الأبد ؛ لذلك فإن إحدى السمات الثانية للاتجاهات المتعددة التي تنطوي عليها الثقافة الغربية هو ذلك التجاوز النظري والذي يفتقد المعايير الثابتة والأصول الراسخة التي تشكل القاعدة للجهد البشري والرؤية لعملية التجديد ، مثلما يمثل النموذج المعرفي الموحى في الفكر الإسلامي حيث تمثل أصوله وثوابته نواة الفكر البشري وحدوده التي ينطلق منها ويدور حولها سعيًا لتحقيق هذا النموذج في الواقع البشري وتجسيده حيًّا في الزمان والمكان .

وعلى هذا يكتسب مفهوم التجديد في الرؤية الإسلامية معنًى متميزًا ، يعني العودة إلى الأصول وإحيائها في حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندرس ، وتقويم ما انحرف ومواجهة الحادثات والوقائع المتجددة دائمًا وأبدًا من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلًا للأمر الإلهي المستمر « بالقراءة » ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ [العلق : ١] ، ولكن لا يعني خلاصًا بالمفهوم الغربي أو تجاوزًا أو تبديلًا أو انقلابًا شاملًا لوضعية المجتمع .

على هذا فإن التجديد في الرؤية الإسلامية لا يتقبل مطلق الجديد أو يرفض مطلق القديم ، كما أنه لا يرفض مطلق الجديد أو ينتقل مطلق القديم ، إنه دائمًا يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية ، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد خلال التفاعل البشري والمطلق والنسبي من خلال تقديمه لعلاقة واضحة بينهما بينة الأسس مستلهمة المقاصد .

و - خاتمة :

نستطيع القول أن مفهوم التجديد في كلٍّ من النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي يشكل ما يمكن أن نطلق عليه (المفهوم - المنظومة) ؛ إذ إن النظر لمفهوم التجديد تحكم في منظومة كاملة من المفاهيم ترتبط به أو تتداعى له ، أو تختلط به كما أن محورية هذا المفهوم في كلا النسقين المعرفين (الغربي والإسلامي) جعل من اختلال المفهوم الأساس التجديد سواء في « اللفظ » أم في « المعنى » يتبعه بالضرورة اختلال المفاهيم الفرعية التابعة له (الاجتهاد - التغيير - التراث - التنمية - التحديث .... إلخ) .

ومن هنا تميز بناء هذا المفهوم ومنهجية عمارته عن مجموعة المفاهيم الأخرى التي لا تقع على نفس المستوى ، فكان من الضرورة التعرض لأهمية مفهوم التجديد لاعتبارات القدرة العلمية والأساسية في موضوع التجديد .

وفي سياق متلازم بين النسق المعرفي الغربي والإسلامي كان من الضروري بيان أثر اختلال معاني التجديد في اختلال المنظومات الفكرية والثقافية والحضارية سواء تعلق الأمر بمفاهيم أقرب إلى النظر ؛ مثل : (الاجتهاد - الجدة - المعاصرة - القِدم - الأصالة - الحداثة - التقليد - السلفية - الاتباع - التراث - التقريب والعلمانية والعقلانية والتنوير واليسار ... إلخ) .

مع ضرب مثال تفصيلي خاص بمفهوم التغريب هذا من ناحية ، أو سواء تعلق الأمر بمفاهيم أقرب ما تكون إلى الحركة الحضارية والتأثير عليها وفيها ، مثل : مفاهيم (النهضة - العلاقة بين الحضارات - التواصل الحضاري - الانفتاح الحضاري - اللحاق بالركب الحضاري - الاتجاه الإنساني - وحدة الثقافة والحضارة - مفاهيم التقدم ، والتخلف ، والتنمية ، والتحديث ، والتطور - والتبعية والتصنع - واليقظة والصحوة والنهضة والبعث ... إلخ ، والتجديد والتغيير والإصلاح والإحياء) ، مع متابعة أمثلة تفصيلية لمفاهيم ؛ مثل : التنمية السياسية والتحديث والتطور والتقدم .

* * *

Dar-Alsalam Designs

الكِتَابُ في سُطُورٍ

يتحرك العالم الآن نحو ما يسمى بالتحول النماذجي ، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة فيما مضى إبان ما سمي بمرحلة الحداثة ، تلك المرحلة التي اتسمت بسيادة النموذج التطوري الخطى الحتمي ، وانتشار مفاهيم التقدم والتنمية والريادة ، وغيرها من مفاهيم تطرح الزيادة الكمية والعلوم الطبيعية بوصفها النموذج المحتذى .

لم تعد تلك النظريات الراسخة تمثل قناعات حقيقية لدى العديد من الباحثين ، لقد انهارت المنظومات المفاهيمية التابعة لهذه النظريات ، ازداد الشك فيما دعي قبلاً بالعلم والمنهج العلمي وفي يقينيته وفي حتميته .

ويقدم هذا الكتاب رؤية مفاهيمية جديدة ، تبلورت من خلال رحلة طويلة استمرت أكثر من سنتين ، رحلة تخللتها مناقشات وأبحاث وخلافات ونكسات ومقابلات مستمرة بين أفراد مجموعة المفاهيم .

تنطلق هذه الرؤية من أرضية معرفية إسلامية تجعل التوحيد نبراسها والمسؤولية شعارها .

تطرح الرؤية آليات عديدة لتقويض المفاهيم القديمة ولبناء مفاهيم جديدة ، يأتي هذا من خلال استكشاف مجالات متعددة ورؤى أخرى وعلوم مختلفة .

هذا الكتاب رحلة بحث واستكشاف تحاول تقديم رؤية الأنا الإسلامي ولا تزعم أنها تقدمها ، وتحاول أيضا استكشاف رؤية الآخر في تعدديتها وتنوعها .

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الاسكندرية - هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

ISBN : 977-342-628-9

9 789773 426286 >